AHDI MAKMUR
'Ulama dan
Pembangunan Sosial
Aswaja
PRESSINDO

AHDI MAKMUR

ULAMA DAN PEMBANGUNAN SOSIAL

BANJARMASIN
2015

ULAMA DAN PEMBANGUNAN SOSIAL

Ahdi Makmur

Cetakan I: Mei 2016
x + 134 Halaman; 15.5 x 23 cm
ISBN : 978-602-0828-38-1

Cover : Agung Istiadi
Layout : Iqbal Novian

Penerbit :
ASWAJA PRESSINDO
Anggota IKAPI No. 071/DIY/2011
Jl. Plosokuning V/73, Minomartani,
Sleman, Yogyakarta
Telp. (0274)4462377
E-mail : aswajapressindo@gmail.com
Website : www.aswajapressindo.co.id

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, akhirnya naskah buku ini bisa juga penulis selesaikan meskipun dikerjakan di sela-sela kesibukan rutin. *Pertama*, sebagai dosen dengan kewajiban mengajar 6 sampai 8 SKS, baik di bidang bahasa (Inggris), bidang sejarah (kebudayaan/peradaban Islam), maupun di bidang sosiologi (Pendidikan), baik pada program S1 maupun program Pascasarjana. *Kedua*, penulis menduduki jabatan struktural sebagai Kepala Pusat Penelitian dan Penerbitan LPPM IAIN Antasari Banjarmasin. *Ketiga*, penulis ikut mengabdi di bidang pendidikan dan sosial di luar kampus, baik sebagai pembimbing skripsi mahasiswa swasta, nara sumber dalam beberapa kegiatan ilmiah di kampus-kampus swasta, maupun sebagai anggota masyarakat yang mau tidak mau harus ikut berpartisipasi dalam berbagai kegiatan sosial keagamaan di lingkungan di mana penulis bertempat tinggal. Dengan kata lain, penulis ikut melibatkan diri dalam berbagai aktivitas pembangunan, dan ini adalah wujud sebuah pengabdian seorang makhluk terdidik dan sekaligus makhluk sosial.

Tulisan ini sebagian adalah hasil modifikasi desertasi penulis tentang Peranan Ulama dalam Membina Masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan. Sebagian lainnya adalah gagasan

dan opini yang penulis bangun melalui kecerdasan intelektual atau pemikiran, perenungan dan pembacaan berbagai sumber khususnya buku dan jurnal. Buku ini ditulis sebanyak tujuh bab, BAB I sampai BAB VII, yang masing-masing menggambarkan dan menjelaskan tentang topik-topik yang berbeda, mulai dari gambaran umum tentang ulama sebagai pendahuluan (BAB I), ulama dalam konsep dan realitas (BAB II), kajian sepintas tentang ulama di Indonesia (BAB III), teori tentang pembangunan sosial (BAB IV), ulama sebagai modal sosial (BAB V), peranan ulama dalam pembangunan sosial (BAB VI), dan diakhiri dengan wacana simpulan dan implikasinya dalam bagian penutup (BAB VII).

Untuk menyelesaikan tulisan atau buku ini, tentu saja penulis banyak berhutang budi dengan sejumlah orang, di antaranya adalah Bapak Prof.Dr. Akh.FauziAseri, MA sebagai Rektor IAIN Antasari Banjarmasin yang telah membantu perdanaan penerbitan buku ini; Bapak Dr. H. Ridhahani Fidzi, M.Pd, yang telah memotivasi penulis dan men–*support* penerbitan buku ini; juga kawan-kawan di Penerbit IAIN Antasari Press Banjarmasin, pimpinan dan staf Penerbit CV Aswaja Presendo Yogyakarta yang dengan senang hati bersedia mencetak buku ini, dan para kolega penulis lainnya yang ikut andil memberikan kontribusi dalam penulisan dan penerbitan buku ini, baik berupa fikiran maupun tenaga, yang tentu saja tidak mungkin nama-namanya disebutkan dalam Kata Pengantar ini.

Akhirnya, terimakasih penulis sampaikan kepada orang-orang yang selalu kuingat karena jasa intelektualitas mereka, yaitu dosen-dosenku, guru-guruku, dan orang-orang yang selalu kusayangi dan kucintai karena dorongan moral dan pengertian mereka yang tidak pernah pupus, yaitu orangtuaku, isteri dan anak-anakku. Tidak ada kata yang pantas dan bijak yang mesti saya haturkan kepada mereka semua kecuali ucapan terimakasih. Akhirnya, pastilah tulisan atau isi buku ini belum

sempurna. Kritik dan saran sangat penulis harapkan supaya isi buku ini semakin berkualitas khususnya untuk penerbitan berikutnya, amin.

Banjarmasin, Desember 2015

Wassalam,

Penulis

DAFTAR ISI

DAFTAR TABEL, GAMBAR DAN GRAFIK

BAB I
PENDAHULUAN

Setelah Nabi Muhammad S.A.W. wafat, 21 Rabiul Awal 623 M di Madinah, tugas dan tanggungjawab serta pengawalan terhadap agama Islam dilanjutkan oleh para *sahâbat.* Di samping itu, mereka juga memimpin berbagai upacara dan amalan keagamaan, mempunyai otoritas untuk menjelaskan dan menafsirkan doktrin atau ajaran Islam (Qureshi, 1983). Keadaan ini berlanjut hingga diambilalih oleh generasi-generasi sesudahnya, yang dalam konteks keislaman disebut para *tabi'in*, *tabi'ittabi'in*, dan para ulama. Oleh karena itu, ulama adalah wakil *par-excellence* daripada tradisi Islam dan juru tafsir daripada teks-teks keislaman (Zaman, 2002). Dalam Hadits riwayat Ibnu al-Najjar dari Anas R.A. disebutkan, bahwa ulama adalah pewaris para nabi (Hasyim, 1980).

Tentu saja tugas para ulama tidak hanya terbatas dalam bidang pendidikan, moral dan keagamaan, tetapi melebihi dari itu (Bagader, 1983). Ini berarti bahwa mereka memiliki banyak fungsi dan peranan. Fungsi mereka antara lain adalah memimpin upacara dan perilaku-perilaku atau amalan keagamaan, mengajar agama (Islam), membuat keputusan-keputusan hukuman dalam mahkamah *syari'ah*, menjadi mediator dalam berbagai konfliks atau pertikaian lokal, memediasi hubungan pemerintah dan rakyat, membentuk berbagai opini publik melalui aktivitas

dakwah dan pengajaran yang mereka lakukan (Bagader, 1983), dan mengawal doktrin atau ajaran Islam (Algar, 1987; Zaman, 1995; Akhavi, 1995). Dengan demikian, ulama berperan sebagai pemimpin ritual keagamaan, sebagai *imam*, sebagai guru agama, sebagai *mufti*, *qâdi* atau hakim dan sebagai mediator.

Di samping itu, ulama juga memainkan peranan penting dalam aktivitas religio-politik di dunia Islam kontemper. Mereka membangun institusi belajar yang kemudian secara mengejutkan berkembang pesat dalam dekada terakhir ini seperti di Pakistan. Mereka menjalankan kepemimpinan yang sukses dalam gerakan revolusi seperti di Iran. Mereka terlibat dalam dunia politik sebagai generasi baru daripada ulama al-Azhar di Mesir. Mereka ikut mengambil bagian yang krusial dan penting dalam perubahan di masyarakat dengan cara-cara yang belum pernah terjadi seperti di Saudi Arabia, India, Afghanistan, Filipina Selatan dan di dunia Islam lainnya (Zaman, 2002). Dengan demikian, ulama sepatutnya dan sewajarnya memperoleh kedudukan tinggi dan menduduki peranan penting dalam masyarakat di negara-negara Islam tersebut.

Di Asia Tenggara, khususnya di Malaysia, ulama berperan sebagai pegawai pemerintah dan non-pemerintah atau swasta (Saripan, 1993). Mereka terlibat dalam berbagai aktivitas administrasi, seperti merancang dasar-dasar pentadbiran politik dan sosio-ekonomi, menjadi anggota Lembaga Kementerian dan Badan Eksekutif lainnya, merancang dan melaksanakan undang-undang Negara Bagian, sebagai hakim dan *qâdi,* danmemimpin unit pentadbiran politik di kawasan-kawasan tertentu sebagai perpanjangan tangan pemerintah. Oleh karena itu, ulama memiliki kedudukan sosial yang tinggi, dipandang tinggi dan dihormati oleh rakyat.

Ulama yang berfungsi di luar aktivitas politik atau birokrasi, mereka umumnya bergerak dalam bidang pendidikan Islam secara formal atau informal. Namun demikian, kegiatan mereka

juga terlihat jelas dalam institusi keagamaan, seperti masjid, surau, madrasah dan pesantren atau *sekolah pondok* dalam kehidupan masyarakat Melayu-Islam. *Pondok* telah melambagakan orientasi keagamaan yang menekankan kepada keperluan hidup yang berbentuk ibadah untuk kepentingan dunia dan akhirat (Saripan, 1993).

Dalam bidang politik, ulama menjadi penggerak meletusnya berbagai peristiwa sejarah perlawanan rakyat terhadap aturan atau kebijakan yang diberlakukan oleh pemerintah Hindia Belanda. Salah satu pendorong gerakan perlawanan tersebut adalah faktor keislaman yang membangkitkan perasaan anti penjajah terhadap golongan bangsa kafir (Bakar, 1991). Di samping itu, ulama terlibat dalam institusi sosio-ekonomi, institusi politik dan institusi Syeikhul Islam, *mufti*, *qâdi* dan *imam* yang diterapkan dalam sistem administrasi politik dan syari'ah oleh pemerintah tradisional Melayu-Islam abad ke-19. Dengan demikian, ulama memainkan peranan yang penting dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat di Malaysia, seperti di bidang politik, ekonomi dan agama.

Peranan paling utama daripada ulama di Malaysia, terutama mereka yang pernah belajar di Mekah, adalah dalam bidang pendidikan agama dan secara umumnya dalam bidang pembinaan intelektual masyarakat Melayu. Mereka telah meletakkan asas atau dasar bagi pembangunan pendidikan untuk masyarakat Melayu dan membantu bagi kemajuan pendidikan di masa sesudahnya, yaitu ketika sekolah-sekolah *vernacular* atau sekolah umum dibangun oleh kerajaan Inggris. Sejak awal mereka telah membangun *sekolah*-*sekolah pondok* dan kemudian diteruskan dengan pembangunan lembaga-lembaga pendidikan yang agak modern, yaitu *madrasah*. Mereka juga terlibat dalam pembangunan penerbitan di tanah Melayu, sehingga memudahkan penyebaran pengetahuan keagamaan dan perkembangan sosio-politik dalam masyarakat Melayu (Othman, 1998).

Di Thailand, terutama di bagian Selatan, seperti di Provinsi Patani, Yala dan Narathiwat, ulama atau *Tok Guru* mempunyai kekuatan dan berpengaruh dari masa ke masa sesuai dengan kondisi dan situasi sosio-politik yang terjadi. Mereka menduduki posisi yang tinggi dan mempunyai pengaruh yang besar dalam kepemimpinan, utamanya di *sekolah pondok*, masjid dan *balaisah.* Mereka juga dihormati sebagai pemimpin informal keagamaan, sehingga seringkali dimintai nasehat manakala masyarakat setempat menghadapi berbagai masalah, baik persoalan pribadi maupun masalah politik lokal ketika berhadapan dengan pejabat Thai beragama Budha. Meskipun demikian, kedudukan dan pengaruh ulama sangat ditentukan oleh perilaku masyarakat (Talek, 2006).

Kedudukan, peranan dan fungsi ulama di Malaysia dan Thailand Selatan tidak terlalu berbeda dengan status, fungsi dan peranan ulama di Indonesia. Di Indonesia, ulama juga berperanan dalam bidang sosio-politik, terutama sekali dalam bidang pendidikan dan keagamaan. Pada masa kerajaan Islam di Indonesia, ulama menjadi juru dakwah, mengajar agama dalam pengajian-pengajian di masjid, di surau dan di rumah-rumah ulama. Mereka juga menduduki berbagai jabatan di lingkungan kerajaan seperti menjadi *mufti*, *qâdi*, dan hakim dalam mahkamah *syari'ah*, menjadi *imam* dan pemimpin berbagai upacara dan praktik keagamaan. Bersama kaum bangsawan, ulama berjasa dalam mengangkat agama Islam sebagai agama resmi kerajaan (Abdullah dkk.,1983). Bahkan dalam sejarah kedatangan dan perkembangan Islam di Indonesia, ulama adalah penggerak utama dalam penyebaran agama Islam. Mereka hadir dengan cara yang ramah, damai dan penuh persaudaraan, sehingga Islam diterima oleh penduduk setempat dan dapat berkembang dengan cepat di Nusantara (Hanani, 2007).

Peranan ulama, khususnya di bidang keagamaan atau yang berkaitan dengan masalah keagamaan, berlanjut semasa pemerintah Kolonial Belanda di Indonesia. Di samping menjalan-

kan fungsinya sebagai pembimbing dan pembina institusi pendidikan agama seperti pengajian agama dan *pondok pesantren* atau sebagai *guru tariqat*, ulama juga menampung dan menyalurkan banyak keinginan masyarakat. Ulama tampil sebagai pemimpin gerakan protes sosial terhadap kebijakan pemerintah Kolonial dan pemimpin pemberontakan rakyat terhadap penjajah Belanda seperti dalam Perang Diponegoro, Perang Padri, Perang Aceh dan Perang Banjar. Pada masa perang kemerdekaan, dengan mengeluarkan "fatwa jihad" ulama membentuk gerakan perlawanan terhadap bala tentera Jepan melalui barisan Sabilillah dan lasykar Hizbullah (Hamka, 1976; Abdullah dkk., 1983; Hasan, 2005). Oleh karena itu, ulama telah berperanan sebagai pemimpin sosio-politik dan keagamaan sejak masa kerajaan-kerajaan Islam, masa pemerintah Kolonial Belanda sampai masa pendudukan Jepan di Indonesia.

Setelah Indonesia merdeka, fungsi dan peranan ulama terus menapaki bidang sosial-politik, tetapi tetap dominan di bidang keagamaan, baik sebagai juru dakwah maupun sebagai guru agama dalam berbagai bentuk, jenis dan tingkat pendidikan. Fungsi dan peranan tersebut memang sudah seharusnya, karena dua tugas utama dari seseorang yang disebut '*alim* atau ulama adalah mendidik dan berdakwah (Zaman, 1995; Akhavi, 1995; Othman, 1998) sebagai perwujudan daripada aktivitas belajar sepanjang hayat.

Seorang ulama termasyhur yang mempunyai kedudukan tinggi dan memainkan peranan penting di Tanah Melayu pada umumnya dan di daerah Kalimantan Selatan pada khususnya adalah Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, yang lahir di kampung Dalam Pagar Martapura (Kalimantan Selatan-Indonesia) pada tahun 1710 dan meninggal pada tahun 1812 M (Abdullah, 2004; Daudi, 2003). Setelah menetap dan belajar di Mekah dan Madinah selama kurang lebih 35 tahun, Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari pulang ke daerah kelahirannya. Di sana beliau berbuat banyak hal yang bermakna dalam perubahan kehidupan

masyarakat, terutama di bidang keagamaan, pendidikan, ekonomi dan politik.

Dalam aspek agama, beliau telah meletakkan asas yang kuat bagi kehidupan masyarakat Muslim Banjar di Martapura dan sekitarnya. Beliau telah menolak faham-faham keagamaan yang bersifat sinkretisme dan mistisisme *wahdatal-wujud,* yang umumnya dianut oleh orang-orang Banjar pada waktu itu. Dalam pandangan teologis, faham keagamaan "penyatuan wujud" ini adalah inti ajaran tasawuf Ibnu Arabi (Ayoub, 2004). Dengan penguatan dan pembakuan *mazhab Syafi'i*, Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari telah membuat orang-orang Banjar mampu memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran agama Islam. Oleh karena itu, *mazhab Syafi'i* menjadi satu-satunya mazhab resmi di masa kerajaan Banjar. Begitu juga ajaran *tasawuf Samaniah* menjadi terkenal, tumbuh dan berkembang di antara orang-orang Islam Banjar, di berbagai daerah di mana ada sultan-sultan Banjar yang berkuasa (Steenbrink, 1986; Zein dan Salman, 2003; Fadzil, 2003).

Di bidang pendidikan, Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari mendirikan sebuah madrasah di atas sebidang tanah pemberian sultan di kampung Dalam Pagar kira-kira tiga kilometer jaraknya dari Martapura, ibu kota kesultanan Banjar. Dari madrasah tersebut, al-Banjari cukup banyak menghasilkan ulama Banjar, meskipun umumnya adalah berasal dari anggota keluarganya. Mereka kemudian menjadi para ulama terkenal di Kalimantan dan di daerah-daerah lain seperti di Sumatera, Semananjung Malaysia, Sarawak (Malaysia Timur), Brunei Darussalam, Patani (Thailand Selatan), dan Singapura (Nor, 2003; Humaidy, 2003; Daudi, 2003).

Dalam bidang ekonomi, Syeikh Muhammad Arsyad telah mendorong para pelajarnya dan masyarakat yang tinggal di sekitar madrasah binaannya untuk membuka lahan-lahan pertanian dan perkebunan yang baru. Beliau juga membangun

sebuah irigasi untuk mengairi sawah-sawah pertanian di delapan kampung sekitar rumahnya. Dengan begitu, masyarakat setempat tidak lagi tergantung kepada air hujan dalam menggarap sawah-sawah mereka. Dalam bidang politik, beliau telah mampu meyakinkan Pangeran Nata Dilaga bin Sultan Tamjidillah, yang ketika itu menjabat sebagai pengasuh anak sultan yang bernama Pangeran Amir bin Sultan Muhammad dan kemudian mengangkat dirinya menjadi sultan Banjar (1785-1808), untuk membangun sebuah mahkamah *syari'ah* dalam kesultanan Banjar. Mahkamah tersebut dipimpin oleh seorang *mufti*, yang secara bergantian ditunjuk dari anggota keluarga Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari selama abad ke-19, dan seorang *qâdi* untuk membantu *mufti* dalam menangani berbagai perkara agama Islam (Steenbrink, 1986; Zein dan Salman, 2003; Padzil, 2003).

Pada abad ke-19, peranan ulama Banjar di Kalimantan Selatan kurang menonjol dibanding peranan ulama Banjar yang hidup pada abad ke-18, terutama dilihat daripada peranan sosial mereka. Ada beberapa alasan mengapa demikian. *Pertama*, beberapa ulama terlibat dalam perlawanan terhadap pemerintah Kolonial Belanda (Perang Banjar), yang berlangsung dari tahun 1859 sampai 1905 (Poesponegoro dan Notosusanto, 1993). *Kedua*, meskipun ada generasi baru dalam kalangan ulama yang seketurunan dengan Syiekh Muhammad Arsyad al-Banjari, seperti anak, keponakan dan cucu-cucunya, tetapi sebahagian besar dari mereka mengabdi di istana sultan. Alih-alih menghabiskan masa hidupnya di bidang agama, pendidikan dan sosial, mereka lebih banyak bekerja untuk kepentingan kerajaan. *Ketiga*, beberapa ulama merantau (bahasa Banjar: *madam*) baik untuk belajar maupun mengajar agama, karena adanya perseteruan antara pemerintah Kolonial Belanda dan sultan-sultan Banjar yang mendapat dukungan penduduk setempat, atau pertentangan antara sesama bangsawan kerajaan yang terus terjadi. Ketika menempati daerah baru, ulama migran

tersebut, terutama mereka yang pernah belajar ilmu agama di Mekah dan Madinah (Saudi Arabia) dan di Kairo (Mesir), seterusnya membangun tempat-tempat belajar agama.

Pada awal abad ke-20, kesadaran kebangsaan di kalangan bangsa Indonesia telah lahir. Sikap dan kesadaran kebangsaan tersebut ditandai dengan kelahiran beberapa organisasi sosial keagamaan khususnya di pulau Jawa, seperti Sarekat Dagang Islam (1905), Muhammadiyah (1911), Nahdlatul 'Ulama (1926), dan beberapa organisasi yang bersifat politik baik yang berasaskan kebangsaan seperti Boedi Oetomo (1908) dan Indishe Partij (1912), maupun yang berdasarkan *national religious oriented* seperti Sarekat Islam pada tahun 1911 (Poesponegoro dan Notosusanto, 1993; Noer, 1984). Kehadiran organisasi-organisari atau pertubuhan ini pada awalnya dipelopori oleh para intelektual muda dan ulama. Bagaimanapun, keadaan ini telah berpengaruh terhadap perilaku beberapa ulama Banjar yang berdiam di Kalimantan Selatan. Mereka juga mendirikan beberapa organisasi sosial-keagamaan dengan tujuan untuk membangun kesadaran di kalangan orang-orang Banjar di Kalimantan Selatan, dan bagi kemerdekaan Indonesia yang banyak wilayahnya telah diduduki atau dijajah oleh penguasa Belanda dan Jepang.

Selain daripada itu, ulama juga telah membangun beberapa pusat-pusat belajar agama Islam atau sekolah yang fungsinya tidak saja untuk mentransfer ilmu pengetahuan, tetapi juga untuk membangun kesadaran bernegara bagi penduduk setempat. Untuk mencapai tujuan ini, ulama mendirikan beberapa lembaga pendidikan Islam seperti Sekolah Langgar Bertingkat di Negara, Madrasah Darussalam di Martapura (1911), dan Madrasah Rasyidiyah Khalidiyah di Amuntai (1924). Jaringan ke tiga lembaga ini bisa dilacak melalui guru-guru mereka selama belajar di Mekkah, di Madinah, di Mesir, atau dengan menelusuri juriat para ustadz atau guru di lembaga-lembaga pendidikan tersebut yang umumnya secara geneologis se-

keturunan dengan Syiekh Muhammad Arsyad al-Banjary. Di samping itu, melalui kegiatan pembelajaran pada tiga lembaga pendidikan Islam tersebut, selanjutnya lahir beberapa ulama, yang sedikit banyak telah aktif dalam berbagai aktivitas sosial, budaya dan politik di Kalimantan Selatan, baik ketika tumbuhnya kesadaran nasional (1905-1942), semasa perjuangan melawan pendudukan Jepang (1942-1945), semasa revolusi rakyat mempertahankan kemerdekaan Indonesia (1945-1949), semasa rekoveri kemerdekaan (1949-1952), ketika pemberontakan rakyat terhadap pemerintah Republik Indonesia (1952-1959), maupun di masa realitas kemerdekaan bangsa Indonesia (1960-sekarang). Oleh karena itu, peranan ulama Banjar sangat jelas terutama di bidang pendidikan, dakwah dan politik.

Di tingkat nasional, terdapat beberapa fatwa ulama yang telah mengundang perdebatan, baik yang menyangkut isu-isu politik, sosial ekonomi dan agama. Dalam majalah Tempo (2007) disebutkan, bahwa sepanjang dua dekada terakhir ini telah terdapat fatwa ulama tentang keharaman kaum perempuan menjadi pemimpin menjelang Pemilihan Umum di Indonesia tahun 2004 dan keharaman menjadi Golongan Putih (Golput) dalam PEMILU tahun 2009, keharaman merokok bagi perempuan hamil, anak-anak dan di tempat umum yang berakibat kepada kegelisahan para pengusaha rokok dan petani tembakau pada tahun 2009, dan pematwaan "sesat" atas ajaran nabi palsu termasuk aliran Al-Qiyadah dan gerakan Jama'ah Ahmadiyah pada tahun 2007. Walaupun fatwa-fatwa tersebut mengundang perdebatan, posisi dan peranan ulama sebagai pembuat fatwa sangatkuat dan penting karena tidak mungkin digantikan oleh kelompok atau perkumpulan sosial lainnya.

Begitu juga ketika Soeharto berkuasa di Indonesia (1966-1998), ruang gerak ulama dibatasi. Pemerintah melakukan "*de-politicization*" terhadap umat Islam (Mutalib, 2008). Empat partai politik Islam, yaitu Partai Muslimin Indonesia, Partai Sarekat Islam, Partai Tarbiyah Islamiyah dan Partai Nahdlatul

Ulama, yang menjadi sarana berpolitik bagi ulama dan umat Islam telah digabung menjadi satu-satunya partai politik Islam ketika itu, yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Sementara itu, sebuah organisasi semi politik yang berasaskan sekular-nasionalis dan *government-oriented,* yaitu Golongan Karya (Golkar), telah memberi peluang dan terbuka bagiulama dan umat Islam untuk berkiprah secara politik. Akibatnya, sebahagian ulama menjadi anggota atau bahkan pengurus Golkar. Tetapi kemudian, keikutsertaan mereka dalam Golkar berakibat kepada penurunan kewibawaan, penghormatan daripada masyarakat, dan kemerosotan peranan tradisional ulama.

Ketika beberapa kyaipondok pesantren di Jombang (Jawa Timur) menjadi juru kampanye atau *vote getter* dalam PEMILU untuk memilih anggota DPR RI dan MPR RI di Indonesia tahun 1992 (Turmudi, 1995), atau ketika beberapa kyai pondok pesantren di Kediri (Jawa Timur) terlibat dalam PEMILU untuk memilih Presiden dan Wakil Presiden Republik Indonesia tahun 2004 (Patoni, 2006), peranan dan pengabdian mereka di pondok-pondok pesantren menjadi terbatas. Mereka tidak bisa aktif memimpin dan mengajar di pesantren seperti sebelumnya karena berbagai kesibukan dalam kegiatan politik, misalnya menjadi juru kampanye atau pengurus partai. Di samping itu, berdasarkan informasi yang penulis temukan,ada beberapa ulama di Kalimantan Selatan yang tidak lagi diminta untuk penjadi penceramah, menjadi *khatib* dan *imam* di masjid, karena mereka melibatkan diri dalam organisasi atau partai politik yang tidak berasaskan Islam. Juga popularitas majlis ta'lim yang mereka bina dan pimpin sedikit demi sedikit telah menurun dan pengikutnya semakin berkurang karena hal yang sama. Bahkan, tidak hanya popularitas keulamaan mereka yang merosot, tetapi juga sebagian masyarakat memandang bahwa ulama seperti ini tidak lagi sebagai ulama yang "benar". Mereka menghendaki agar ulama hanya mengabdi dalam bidang pendidikan dan dakwah (Anshari, 2003). Oleh karena itu, kemerosotan peranan tradisional ulama, kemerosotan wibawa dan penghormatan

masyarakat terhadap ulama telah terjadi dalam kehidupan masyarakat di beberapa daerah di Indonesia karena *political oriented*, bisa jadi juga di berbagai wilayah dan tempat di tanah air.

Era reformasi yang menggantikan kekuasaan Orde Baru di Indonesia sejak tahun 1998 memperlihatkan perilaku politik penguasa yang bersebarangan. Era ini membuka kesempatan yang luas bagi para ulama untuk mengambil bagian dalam berbagai aktivitas di masyarakat, termasuk berpolitik. Keterbukaan dalam era reformasi menyebabkan munculnya banyak partai politik Islam, baik yang tertutup seperti Partai Bulan Bintang, Partai Keadilan Sejahtera, Partai Persatuan Pembangunan, Partai Kesatuan Nahdlatul Ulama, Partai Bintang Reformasi dan Partai SUNNI, maupun yang terbuka seperti Partai Amanat Nasional dan Partai Kesatuan Bangsa. Oleh karena itu, ulama mempunyai kebebasan melibatkan diri dalam partai-partai politik yang mereka inginkan. Mereka dengan bebas memilih partai Islam yang mereka sukai untuk menyalurkan aspirasi politik atau mengambil peranan sebagai pelaku politik. Tetapi kemudian, berbagai kesibukan ulama dalam aktivitas politik telah kembali mengganggu peranan-peranan sosio-keagamaan mereka dalam masyarakat.

Dunia ulama memang menjadi sumber inspirasi yang tidak pernah habis dalam perbincangan. Geertz (1960), Horikoshi (1987), Abdullah dkk. (1983), Dhofier (1985), Turmudi (2004) dan Patoni (2007) telah menulis tentang ulama di Indonesia. Meskipun demikian, tidak seorang pun di antara mereka, termasuk Geertz, yang mengurai tentang tipologi, peranan dan kedudukan ulama Banjar di Kalimantan Selatan, padahal wilayah ini memiliki keunikan tersendiri karena penduduk aslinya – orang Banjar, orang Dayak Meratus dan orang Dayak Bakumpai—mempunyai budaya yang berbeda dengan etnik lain di Indonesia. Begitu juga beberapa buku tentang ulama Banjar yang ditulis oleh pengkaji atau penulis lokal umumnya berbentuk

biografi sebagaimana terlihat dalam karya-karya Daudi (2003), Karim dan rakan (2002), Rosyadi (2006), Karim dan Makmur (2006). Tulisan-tulisan mereka lebih bersifat deskriptif ketimbang eksplanatif. Oleh karena itu, permasalahan tentang kedudukan, peranan, dan tipologi khususnya ulama Banjar, perlu dikaji secara mendalam. Walaupun demikian, deskripsi di atas telah memberikan informasi awal daripada uraian atau tulisan dalam bab-bab berikutnya.

BAB II
ULAMA DALAM KONSEP DAN REALITAS

Menurut Algar (1987), tidak terdapat satupun gambaran tentang asal usul, kedudukan dan perkembangan ulama dalam masyarakat Islam. Walaupun demikian, beberapa penulis dan pakar seperti Bagader dan Qureshi (1983), Alfian (1985), Azra (1990), Zaman & Akhavi (1995), dan Zaman (2002), sudah banyak menulis tentang ulama dengan topik yang saling berbeda. Dalam tulisan berikut akan diuraikan berbagai aspek yang berkaitan dengan pengertian ulama, kedudukan ulama, peranan dan tipologi ulama.

A. PENGERTIAN ULAMA

Kata ulama adalah bentuk jamak daripada kata '*alim* dalam bahasa Arab, yang secara harfiyah berarti *'a man of knowledge'*. '*Alim* berarti seseorang yang memiliki '*ilm* atau ilmu. Oleh karena itu, ulama berarti '*men of knowledge',*yaituorang-orang yang berilmu (Algar, 1987: 115; Zaman, 1995: 258). Pengertian harfiyah ini, bagaimanapun, tidak membatasi penguasaan ilmu yang harus dimiliki oleh seorang yang disebut ulama.

Dalam beberapa tulisan disebutkan, bahwa ilmu yang harus dimiliki oleh ulama adalah ilmu agama dan ilmu kealaman

(Gazali, 2000; Ensiklopedia Islam, 1994: 105). Gilani (2002: 52) menyebut ilmu agama sebagai *naqliyah 'ulum* atau *'ulumul syar'iyah* (kebenaran wahyu) dan ilmu kealaman sebagai *'aqliyah 'ulum* atau *'ulumul falsafiyah* (kebenaran minda). Tetapi kemudian, pengertian ulama bergeser daripada keharusan menguasai kedua ilmu tersebut kepada menguasai ilmu agama saja (Hadariansyah, 2006: 103).

Berdasarkan Muktamar Pendidikan Islam Sedunia di Mekah tahun 1977, bahwa keilmuan dalam Islam dibagi kepada dua kategori. *Pertama* adalah "ilmu naqliyyah" atau *Revealed Knowledge. Kedua* adalah "ilmu 'aqliyyah" atau *Acquired Knowledge* (Penyepaduan, 2010). Begitupun menurut al-Attas (1979), ilmu keislaman terbagi dua, yaitu ilmu yang diberi Allah SWT dan ilmu yang diperoleh oleh manusia atas dasar usahanya sendiri. Kedua-duanya menurut Mohamad (2001: 241-2) tidak boleh dipisahkan, karena agama (Islam) adalah *'a way of life'*. Kehidupan manusia secara totalitas diatur oleh ajaran agama, termasuk bagaimana bekerja untuk mempertahankan hidup. Untuk mempertahankan hidup yang lebih baik, hanya dapat terjadi bila manusia (umat Islam) memiliki pengetahuan dan keterampilan yang disebutnya sebagai pengetahuan sekular "*secular knowledge*". Akan tetapi, pengetahuan tersebut harus berasaskan nilai-nilai daripada ajaran agama yang hanya bisa diperoleh oleh manusia melalui pengetahuan agama "*religious knowledge*".

Menurut Iqbal (1984: 26) bahwa ilmu-ilmu *'aqliyyah* terutama filsafat dan seni (*poetry*), dan ilmu-ilmu *naqliyyah* seperti ilmu agama, adalah saling melengkapi sekalipun metode kajian yang digunakan berbeda tetapi tujuan akhirnya adalah sama, yaitu mencari kebenaran berdasarkan pengalaman yang nyata (*ultimate reality*). Ilmu pengetahuan seperti seni sastra mempunyai ciri khas individual, sedangkan ilmu agama yang lebih menekankan aspek keimanan daripada aspek perasaan mempunyai ciri khas yang bergerak dari individual ke sosial.

Begitu juga, ilmu filsafat semata-mata menggunakan metode rasional, sehingga berbeda dengan ilmu agama di mana intuisi dan rasionalitas bisa berjalan bersama. Oleh karena itu, seni, filsafat dan agama sesungguhnya adalah saling melengkapi, sehingga masuk akal apabila ulama juga harus memahami ilmu *'aqliyyah*.

Di negara-negara Islam seperti Pakistan dan Banglades, kata berbahasa Arab '*alim* sedikit mengalami perubahan bentuk menjadi *mua'lam* atau *maulana.* Di Afrika, kata *'alim* menjadi *mallam.* Di dunia Melayu seperti Malaysia, Brunai dan bagian Selatan Thailand, digunakan kata-kata yang bukan berasal dari bahasa Arab seperti *guru*, *tok guru, tuan guru* dan *kyai*untuk menyebut para elit Islam atau ulama (Bagader & Qureshi, 1983).

Di Indonesia, kata ulama yang asasnya bermakna jamak atau banyak dianggap bermakna tunggal atau seorang. Bukan hanya itu, pengertian ulama juga mengalami penyempitan makna, karena kadang-kadang dianggap dan disamakan dengan seorang *ahlifiqh,* yang tugasnya di mata orang-orang awam adalah mengurusi ibadah semata dalam sehari-hari. Sebutan ulama di Indonesia juga berbeda-beda. Di Aceh disebut *teungku*, di Sumatera Barat disebut *tuanku* atau *buya*, di Jawa Barat disebut *ajengan*, di Jawa Tengah dan Timur dipanggil *kiai* (*kyai*), di Nusa Tenggara Barat dipanggil *tuan guru*. Khas untuk dunia tarekat, pemimpinnya disebut *syeikh* atau *mursyid* (Ensiklopedia Islam, 1994: 120-121). Di Kalimantan Selatan, secara informal ulama disebut *guru* atau *mu'allim,* secara formal biasanya disebut *tuan guru* (Hapip, 1977).

Dari perspektif Islam, kata ulama juga ditemukan dalam al-Qur'ân dan al-Hadits. Dalam al-Qur'ân, kata ulama secara tersurat ditemukan di dua tempat, yaitu dalam Q.S. al-Fâthir 28 dan Q.S. asy-Syu'ara 197. Meskipun demikian, menurut Gazali (2000: 18-25) dalam al-Qur'ân juga terdapat kata-kata lain yang mempunyai makna berdekatan dengan makna ulama, seperti

utual-'ilm (Q.S. al-Mujâdalah 11), *ulu al-'ilm* (Q.S. Ali Imrân 18), dan *ulil al-bab* (Q.S. Ali Imrân 190; Q.S. Yûsuf 111; Q.S. al-Mâidah 100).Dalam Surah al-Fâthir ayat 28, disebutkan bahwa ulama adalah hamba-hamba-Nya yang dengan sesungguhnya takut (*khasyyah*) kepada Allah, ". . . *innama yakhsya Allah min 'ibâdihi al-ulama*. . . ." Berdasarkan ayat tersebut, para *mufassir* berpendapat bahwa ulama adalah orang-orang yang mengetahui (mengakui) akan kemahakuasaan Allah SWT (atas segala sesuatu). Dengan demikian, mereka menjadi takut (*khasyyah*) kepada-Nya dan berusaha mempelajari serta menjadikan kandungan ayat-ayat al-Qur'an sebagai pedoman dalam kehidupan mereka (Hadariansyah, 2006: 99). Karena mereka mengetahui dan memahami ayat-ayat-Nya, baik yang bersifat fenomena alam (*ayat kauniyah*) maupun yang bersifat fenomena kewahyuan (*ayat tanziliyah*), mereka memiliki perasaan takut (*khasyyah*) kepada Allah S.W.T. (Gazali, 2000: 19). Kata takut (*khasyyah*) juga bermakna *taqwa*, yaitu menjalankan semua perintah-Nya dan menjauhi daripada perbuatan-perbuatan yang diharamkan atau dilarang-Nya (Mujieb AS, 1986: 79).

Dalam Surah asy-Syu'ara ayat 197, Allah S.W.T. memperingatkan kepada ulama Bani Israel tentang pengingkaran kaum Yahudi (terhadap ajaran Islam) karena al-Qur'ân telah disebutkan dalam beberapa Kitab-Nya yang terhadulu, "*awalam yakullahum âyatan an ya'lamahu, ulama'u banî isrâila"* (Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama R.I., 1982). Dari kedua ayat tersebut dapat dipahami bahwa ulama adalah orang-orang yang berilmu pengetahuan dan bertaqwa (*al-muttaqin*), yang selalu melaksanakan apa yang diperintahkan oleh Allah S.W.T. dan meninggalkan apa yang dilarang oleh-Nya.

Dalam al-Hadits disebutkan, bahwa ulama adalah pewaris para nabi (*inn al-ulama warasat al-anbiya*). Mereka mewarisi ilmu (agama), sifat dan perilaku daripada nabi, bukan kenabian ataupun harta benda (Hadariansyah, 2006: 102). Mereka mewarisi ilmu agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad S.A.W.

sebagai nabi penutup akhir zaman (*hatamun al-anbiya*). Sebagai pewaris nabi, tugas dan tanggung jawab ulama adalah menyampaikan ajaran Islam baik melalui pendidikan maupun melalui dakwah, sehingga terjadi perubahan pengetahuan (*cognitive*), perilaku (*affective*) dan keterampilan (*psychomotoric*) dalam setiap individu umat Islam. Akibat perubahan tersebut, diharapkan akan terbentuk masyarakat Islam yang bahagia dan sejahtera.

Meskipun otoritas hadits tersebut diragukan oleh Ibnu Hajar al-Asqalani, seorang *ahl al-hadits*, namun jiwa daripada hadits tersebut sejalan dengan ajaran al-Qur'ân (Q.S. al-Fâthir 32), yang menyebutkan bahwa "Kemudian Kitab itu kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami" (Ensiklopedia Islam, 1994: 120). Dengan demikian, ulama adalah orang-orang yang berilmu pengetahuan (agama), bertaqwa (saleh dan taat) dan berakhlak terpuji.

Siapa yang dimaksud hamba-hamba-Nya dalam ayat di atas? Salah satu hamba-Nya tersebut adalah Nabi Muhammad S.A.W. Setelah Nabi Muhammad SAW meninggal, ajaran al-Qur'ân yang diperkaya dengan sunnahnya kemudian diwariskan kepada para sahabat, para *tâbi'in*, para *tâbi'it tâbi'in*, dan para ulama berikutmya. Oleh karena itu, para ulama mempunyai kewajiban untuk menyampaikan ilmu atau ajaran agama (Islam) yang mereka warisi kepada seluruh umat manusia sebagaimana firman Allah S.W.T. dalam Q.S. al-Mâidah 67 (*ya ayyuha al-rasul ballig ma unzila ilaika min al-rabbika*). Dengan demikian, ulama adalah orang-orang yang memiliki ilmu pengetahuan agama yang luas dan mendalam, juga mengamalkan dan mengajarkannya, baik melalui perkataan (*bi al-lisan*), melalui tulisan (*bi al-kalam*), maupun melalui contoh tauladan (*bi al-hal*).

Bagaimanapun, penguasaan terhadap ilmu-ilmu agama tidak serta merta menyebabkan seseorang dianggap sebagai seorang '*alim*. Selain memiliki pengetahuan ilmu-ilmu keislaman,

seseorang yang disebut '*alim* juga harus saleh, taat menjalankan ajaran agama, mengajarkan ilmunya dan berakhlak yang terpuji. Bahkan, seseorang dikatakan '*alim* jika diakui oleh ulama lainnya, diterima dan mendapat pengakuan daripada orang-orang di sekitarnya karena ilmu pengetahuan, kesalehan, ketaatan, sikap dan perilakunya yang sangat terpuji (Bagader, 1983; Azra, 1990), juga karena nasabnya seperti umumnya para *kyai* di Jawa (Turmudi, 2004). Dengan demikian, **ulama** adalah orang-orang yang memiliki ilmu agama yang luas dan mendalam, berakhlak terpuji, saleh dan taat (menjalankan yang diperintahkan dan menjauhi yang dilarang), dan diakui oleh orang lain karena ilmu, perilaku atau nasabnya.

Dalam konteks sosiologi, ulama adalah sebuah struktur sosial. Sebagai sebuah struktur sosial, ulama menjalankan fungsinya sesuai dengan status yang dimikinya. Apabila mereka melakukan fungsinya dengan baik, maka akan terbentuk masyarakat yang seimbang, harmonis dan bersatu. Tetapi dalam realitas sosial, masih terdapat konfliks atau pertentangan dalam masyarakat, termasuk dalam masyarakat Islam di Indonesia.

B. KEDUDUKAN ULAMA

Status atau kedudukan memiliki dua arti. *Pertama* adalah sekumpulan hak dan kewajiban. Kedua adalah tempat atau posisi seseorang dalam kelompok sosial atau masyarakat (Patoni, 2007: 41-43). Oleh karena itu, dalam status terdapat hak dan kewajiban, juga aspek superioriti dan inferioriti.

Kedudukan dan peranan adalah dua konsep yang tidak mungkin dipisahkan. *Pertama*, seseorang memainkan peranannya berdasarkan status atau kedudukan yang dia miliki. *Kedua*, peranan adalah perilaku yang diharapkan daripada pemegang status (Banton, 1965; Sarbin, 1972; Yusof, 2006). *Ketiga*, peranan adalah juga serangkaian norma dan harapan yang dinisbahkan kepada seseorang yang memegang kedudukan (Banton, 1965).

Keempat, peranan adalah aspek dinamis daripada status (Patoni, 2006: 45). Oleh karena itu, status menentukan peranan seseorang, begitupun status ulama akan menentukan peranan ulama.

Semasa awal sejarah Islam, negara telah mengatur berbagai persoalan dalam masyarakat. Untuk mengatur pelaksanaan salat berjamaah, mengurus mesjid dan mengurus ibadah haji, semua dilakukan oleh pemerintah. Keadaan ini berlanjut meski ulama masih ikut mengurusi masjid. Pemerintah masih bertanggung jawab terhadap berbagai bentuk upacara keagamaan (Qureshi, 1983: 8).

Ketika negara tidak lagi mengurus masjid, masyarakat mengurus masjid mereka sendiri. Masjid, yang pada umumnya mempunyai sedikit anggota pengurusnya, dipimpin oleh seorang *imam* yang bertugas memimpin sembahyang berjamaah. Seorang imam juga bertanggung jawab untuk memimpin berbagai aktivitas keagamaan di masjid. Dalam hal ini, ulama telah menggantikan negara dalam pengurusan masjid. Ulama menjadi pengurus dan juga imam shalat di mesjid. Karena posisinya sebagai pengurus dan imam mesjid, maka kedudukan imam yang juga seorang '*alim* adalah lebih tinggi daripadapengurus mesjid yang lainnya (Qureshi, 1983: 8).

Di samping itu, ajaran Islam melingkupi seluruh aspek kehidupan manusia (Qureshi, 1983: 9). Untuk mengurus berbagai perkara yang berhubungan dengan kehidupan sosial, masyarakat memerlukan seorang '*alim* atau ulama yang menguasai ilmu-ilmu agama dan juga pengetahuan keduniaan. Ketika Nabi Muhammad SAW masih hidup, beliaulah yang bertanggung jawab membimbing umat. Setelah beliau wafat, tanggung jawab tersebut diganti oleh para sahabat, pengikutnya dan seterusnya oleh para ulama. Dengan kata lain, setelah rantai kenabian putus, bimbingan dalam bidang keagamaan hanya boleh diberikan oleh para ulama. Juga, hanyalah ulama yang

memiliki otoritas menerjemahkan dan menafsirkan teks-teks atau ajaran Islam. Dengan demikian, keperluan akan memiliki ulama sebagai pembimbing umat dan penerjemah teks-teks keislaman tidak terelakan, sehingga ulama menduduki posisi yang tinggi di lingkungan masyarakat Islam.

Dalam sejarah umat Islam, kedudukan ulama tidak semata dikaitkan dengan fungsi-fungsi keagamaan tetapi juga fungsi-fungsi lainnya (Bagader, 1983), sehingga ada ulama yang berperanan aktif di luar bidang pendidikan dan dakwah seperti di bidang politik dan ekonomi. Menurut Kamar (1984: 37), kedudukan dan fungsi ulama juga dikaitkan dengan tanggung jawab dalam masyarakat (Islam). Oleh karena itu, seorang ‘*alim* atau ulama memikul tanggung jawab untuk membina masyarakat. Tetapi kemudian, tanggung jawab yang besar tersebut harus mereka tebus dengan kemerosotan kewibawaan dan penghormatan daripada masyarakat. Keikutsertaan ulama di luar aktivitas sosio-keagamaan seperti politik dapat mengganggu peranan tradisional mereka, terutama dalam pembinaan pendidikan (Dhofier dalam Yusuf, 1983; Turmudi, 2004).

Walaupun demikian, keterlibatan ulama dalam aktivitas politik juga berakibat positif, utamanya bila dilihat daripada perspektif kepentingan partai. Menurut Turmudi (1995), di sebuah kota santri di Jawa Timur yang bernama Jombang, beberapa partai politik memperoleh banyak pemilih dalam Pemilihan Umum di Indonesia pada tahun 1992, karena mendapatkan dukungan ulama atau *kyai* yang telah menjadi pemimpin partai atau menjadi pengumpul suara atau *vote gettter*. Bagaimanapun, fakta ini telah memperlihatkan adanya posisi dan peranan penting daripada para ulama dalam membentuk sikap, perilaku dan pandangan masyarakat.

Di samping itu, ulama berstatus sebagai pengawal dan pentransfer ilmu-ilmu keislaman, dan juga penjamin utama kelanjutan sejarah spiritual dan intelektual masyarakat Islam

(Algar, 1987: 115). Bahwa ulama menjadi pengawal ajaran agama sudah terjadi sejak masa lampau. Sejak dulu, ulama sudah mendapat tugas untuk menjaga keaslian ajaran Islam supaya tidak dikotori atau dirusak oleh pemikiran atau ide-ide dari luar. Mereka mempunyai otoritas untuk mempertahankan keaslian teks-teks keislaman seperti tafsir, hadits, dan fiqh (Zaman, 1995: 259). Begitu juga, bahwa ulama sebagai pentransfer ilmu-ilmu keislaman sudah berjalan sejak dulu. Semasa periode awal Islam, telah terdapat sekelompok orang yang berkumpul secara terus menerus di luar masjid Madinah untuk belajar dan mendiskusikan berbagai pengetahuan agama Islam. Pemikiran dan pendapat mereka kemudian disampaikan kepada para *mufassir*, *muhadditsin*, dan *fuqaha*. Aktivitas mereka yang dikenal sebagai *ahl al-suffah* telah dianggap sebagai permulaan daripada kristalisasi orang-orang terpelajar atau ulama dalam Islam. Walaupun demikian, satu-satunya pendorong paling utama atas kehadiran ulama adalah keinginan masyarakat Islam sendiri untuk mengkodifikasikan hukum Islam yang sudah ada (Qureshi, 1983: 19). Dengan demikian, ulama benar-benar telah menduduki posisi sebagai pengawal ajaran agama dalam masyarakat Islam.

Dari abad ke-15 ke atas, bahkan sudah umum diketahui bahwa banyak ulama, utamanya di India dan di Turki, yang bergabung dengan kelompok tarekat Sufi, terutama tarekat Naqsyabandiyah. Sewaktu-waktu, ulama memang berposisi sebagai penyejuk dan guru tasawuf (Sidel, 2001: 117). Akan tetapi, dalam era modern, kewibawaan ulama dalam masyarakat Islam pada umumnya mulai menurun. Penyebaran sekularisasi hukum dan pendidikan telah meminggirkan mereka, sehingga dalam banyak kasus, mereka menjadi lebih rendah kedudukannya dibanding para pembesar kerajaan yang mempunyai berbagai tanggung jawab terhadap sejumlah aktivitas yang bersifat seremonial dan penuh pengkultusan. Mereka mempunyai fikiran-fikiran yang penuh ambisi dan semangat yang sedikit banyak

telah mendorong mereka memasuki berbagai peringkat ulama (*the ranks of the ulama*). Lagi pula, kemunculan gerakan Islam yang meninggalkan para ulama dan bahkan mengeritik mereka karena berbagai kegagalan, seperti stagnasi intelektual dan kepasifan politik, telah merendahkan kedudukan mereka. Dalam banyak kasus, mereka berkolaborasi dengan gerakan-gerakan tersebut seperti *Muslim Brotherhood* di Syria, Nahdlatul Ulama di Indonesia dan Jamiat al-Ulama di Pakistan, tetapi belum juga menunjukan sebuah keberhasilan (Algar, 1987: 117; Zaman, 2002: 144).

Semasa pemerintahan Kolonial, tugas pokok ulama masih terbatas dalam wilayah masjid dan madrasah. Di masjid, seorang '*alim* menjadi imam atau memimpin sembahyang berjamaah setiap hari, menyampaikan khotbah Jum'at dan mengajar agama secara informal untuk berbagai tingkatan dan usia. Di madrasah, ulama bertanggung jawab dalam mengajar terutama ilmu-ilmu agama dan dalam kepengurusan madrasah. Sampai sekarang ini, ulama menjadi kekuatan dominan dalam bidang pendidikan dan pengurusan keagamaan (Zaman, 2002: 256-60). Melalui aktivitas dalam pendidikan agama, ulama mempunyai kekuatan untuk mengontrol dan mengarahkan berbagai aktivitas dalam masyarakat. Seorang '*alim* atau ulama memposisikan diri mereka dalam masyarakat biasa untuk mengajar agama Islam (Bagader, 1983). Dengan demikian, ulama menjadi guru. Karena statusnya sebagai guru (agama), ulama biasanya dianggap sebagai pemimpin informal dalam masyarakat Islam, sehingga kedudukan mereka berbeda dengan dan lebih tinggi daripada masyarakat biasa.

Selain daripada itu, ulama memimpin berbagai upacara keagamaan, beraktivitas dalam dakwah dan pengajian. Beberapa ulama juga menduduki posisi sebagai mufti, yang mengabdi di kerajaan untuk mengeluarkan berbagai *fatwa*, sebagai hakim dalam pengadilan syari'ah, sebagai perantara dalam perselisihan antara warga masyarakat.Posisi lain daripada ulama adalah

bertugas sebagai pemutus perkara (*arbiters*) dan administrator (Zaman, 2002: 260). Selanjutnya, masyarakat awam seringkali mengambil kira bahwa seorang ‘*alim* yang terkenal menjadi perwakilan dan juru bicara mereka *vis-à-vis* dalam kerajaan setiap berlaku konfliks. Bagaimanapun, hubungan erat antara ulama dan masyarakat, ulama dan kerajaan, telah memperkuat kedudukan mereka di depan kerajaan dan pemegang kuasa lainnya (Bagader, 1983). Dengan demikian, kedudukan ulama menjadi tinggi di lingkungan masyarakat dan juga di lingkungan kerajaan.

Selanjutnya, ulama juga berposisi sebagai pemegang amanah (*trustees*), dan penimbang tara (*arbitrators*) ketika terdapat perselisihan ataupun pertentangan. Kadang-kadang, ulama bertindak sebagai juru bicara bagi orang-orang yang merasa tidak puas ke atas hubungan mereka dengan negara dan para pejabat, bagi mendapatkan perlindungan sehingga boleh mempertahankan amalan-amalan daripada ajaran agama mereka. Mereka juga berdagang untuk membiayai kehidupan mereka dan keluarganya. Semua aktivitas ini menciptakan kedekatan antara ulama dan orang-orang Islam di sekitar tempat tinggal mereka. Walaupun mereka mengabdi dalam negara dan kekuatan politik, yang menyebabkan mereka biasanya digolongkan sebagai “*ulama al-duniya*” atau “*ulama al-su*” lawan daripada “*ulama al-akhirah*”, mereka masih mendapatkan pengiktirafan dan penghormatan (Algar, 1987: 116).

Di Malaysia, ulama juga berstatus sebagai guru yang mentrasnfer berbagai pengetahuan keislaman kepada murid-murid mereka. Pemindahan ilmu-ilmu keislaman terjadi selepas kehadiran madrasah atau institusi belajar agama Islam. Namun demikian, pemindahan pengetahuan ini tidak hanya terjadi melalui aktivitas belajar dan mengajar, tetapi juga melalui hubungan ulama atau *ci gu* dengan para pelajar, baik ketika mereka berada di dalam kelas maupun di luar kelas. Di samping itu, madrasah adalah tempat yang paling cocok bagi ulama untuk

menyampaikan penolakannya atau penerimaannya terhadap perubahan karena mereka mempunyaikekuasaan atau *power*dan kesempatan yang banyak (Othman, 1998). Oleh karena itu, ulama juga berstatus sebagai pengawal dan penjamin kelanjutan domain spiritual dan intelektual daripada ajaran Islam, sehingga kedudukan merekapun tinggi di masyarakat.

Selain daripada itu, ulama juga memainkan peranan di bidang religio-politik di Malaysia. Akan tetapi, peranan mereka kurang banyak diungkapkan dalam bentuk tulisan-tulisan khusus, kecuali dalam bentuk biografi (Osman, 2007). Bahkan di dunia Islam, menurut Osman, para ulama selalu saja memainkan peranan yang penting dalam pembangunan sosio-ekonomi dan politik.

Di Indonesia, khususnya di Jawa, menurut Hafner (2000) bahwa ulama atau *kyai*, yang pada umumnya adalah pembina dan pemelihara sekolah agama atau pesantren, tidak hanya berstatus sebagai pengajar dan penerjemah teks-teks keislaman, tetapi juga berstatus sebagai pemimpin informal, yaitu sebagai tuan tanah, patron dan politikus. Menurut Turmudi (1995), para kyai atau ulama telah menjadi pimpinan partai atau menjadi pengumpul suara (*vote getter*) dalam Pemilihan Umum di Indonesia. Fakta ini telah memperlihatkan adanya peranan penting daripada para ulama dalam membentuk sikap, perilaku dan pandangan masyarakat dalam menjalankan tindakan sosial-politik mereka. Dengan demikian, beberapa partai politik di Jawa Timur (Indonesia), khususnya di Jombang memiliki pemilih-pemilih yang lebih banyak dalam Pemilihan Umum di Indonesia pada tahun 1992.

C. PERANAN ULAMA

Sebagaimana disebutkan dalam tulisan sebelumnya bahwa terdapat sebahagian daripada masyarakat Muslim yang memainkan peranan khusus dalam perkara-perkara yang berhubungan

dengan Islam. Mereka ini biasanya disebut ulama; dan dengan bobot serta citra keulamaan yang mereka sandang, mereka mendapat kedudukan, menjalankan fungsinya dan memainkan peranannya dalam berbagai bentuk, keadaan dan tempat.

Secara umum, istilah *peranan* digunakan untuk menggambarkan perilaku yang diharapkan daripada pemegang kedudukan. Seseorang dikatakan telah memegang kedudukan sebagaimana diharapkan untuk melakukan peranan daripada kedudukan yang dia miliki (Sarbin, 1972). Maksudnya ialah bahwa seseorang melakukan peranan sesuai dengan kedudukan yang dimilikinya. Dengan demikian, terdapat dua ciri utama yang ditekankan dalam definisi ini, yaitu harapan-harapan (*role xpectations*) dan tindakan-tindakan (*role enactments*). Harapan (*expectation*) mempunyai hubungan dengan kepercayaan atau kognisi yang dipegang oleh orang-orang tertentu dalam kaitan dengan perilaku-perilaku apa yang sesuai bagi pemegang kedudukan. Sebaliknya, tindakan mempunyai kaitan dengan tabiat atau kelakuan seseorang (*conduct*) yang telah diberi kedudukan (Sarbin, 1972). ". . . peranan merupakan perlakuan yang diharapkan daripada seseorang yang memenuhi suatu status. … peranan ialah bentuk kelakukan jangkaan yang berkaitan dengan kedudukan sosial seseorang dalam satu kelompok atau situasi sosial." (Yusof, 2006: 121-122). Dengan demikian, terdapat hubungan antara kedudukan (status) sosial dan peranan dalam membentuk interaksi sosial daripada individu.

Menurut Banton (1965), peranan adalah serangkaian norma dan harapan yang dikenakan kepada seseorang yang memegang kedudukan. Norma-norma dan harapan-harapan menjadi asas bagi seseorang untuk melakukan peranan sesuai dengan kedudukan yang dia miliki. Dia juga menyatakan bahwa perilaku boleh dikaitkan dengan sebuah posisi dalam sebuah struktur sosial. Perilaku boleh juga berkaitan dengan pemikiran-pemikiran individu sendiri tentang apa-apa yang sesuai yang

disebut *role cognitions*, berkaitan dengan pemikiran orang-orang lain tentang apa-apa yang akan dilakukan yang disebut *expectations*, dan juga berkaitan dengan pemikiran-pemikiran orang lain tentang apa-apa yang harus dia lakukan yang disebut norma-norma.

Dalam perspektif sosiologi, "peranan" atau *role* adalah sebuah perilaku yang diharapkan (*conception*) dan juga sebuah perbuatan (*action*) daripada kedudukan atau profesi seseorang (Banton, 1965; Turner, 1972; Mitchell, 1979). Di samping itu, peranan dan kedudukan tidak boleh dipisah kerana kedudukan adalah alat untuk mengetahui atau menjelaskan sebuah peranan tertentu, termasuk peranan sosial daripada individu (Mitchell, 1979).

Di samping itu, peranan wujud dalam bentuk kewajiban-kewajiban atau tugas-tugas yang mesti dilakukan atau dimainkan oleh pelaku peranan atau seorang *ego*. Akibat peranan yang dilakukanya, *ego* akan mendapatkan hak-haknya. Dengan demikian, seorang '*alim* atau ulama yang sudah melaksanakan tugasnya, dia atau mereka akan mendapatkan hak-haknya/mereka sebagai bahagian daripada peranan yang dia/mereka mainkan.

Bagaimanapun, peranan tidak selalu berarti perilaku yang diharapkan, tetapi juga berarti sebuah terminologi yang menunjukkan suatu hubungan atau interaksi sosial. Ketika seorang individu berinteraksi dengan orang-orang lain, dia secara alamiyah berinteraksi satu sama lain. Dalam berinteraksi, seseorang boleh melakukan banyak atau serangkaian peranan. Oleh kerana itu, banyak peranan terdapat dalam interaksi sosial. Peranan-peranan yang dilakukan oleh seseorang atau individu disebut oleh Merton (1957) sebagai serangkaian peranan atau *role set* (Banton, 1965; Mitchell, 1979; Handel, 1993: 114). Dalam konteks ini, seorang '*alim* boleh memainkan banyak peran ketika berinteraksi dengan orang lain, misalnya sebagai motivator, seorang ayah yang baik, seorang guru agama, seorang juru

dakwah dan sekaligus sebagai seorang agen perubahan. Dengan demikian, peranan seorang '*alim* atau ulama dalam kehidupan sosial tidak terbatas kepada ajaran moral dan agama saja (Qureshi, 1983, Algar, 1987; Zaman, 1995; Sidel 2001), tetapi boleh juga melebihi daripada itu. Ulama bisa berperanan di bidang religio-politik (Turmudi, 1995; Osman, 2007), di bidang pendidikan dan ekonomi (Hafner dalam Sidel, 2001), sebagai broker budaya (Geertz, 1960), pengambiltara (Horikoshi, 1987), broker politik (Zaman, 1995), atau pentadbir (Daud, 1997).

Linton (1936) sebagaimana dikutip oleh Banton (1965: 25) mengatakan bahwa peranan berkaitan dengan kedudukan. Kedudukan adalah sekumpulan hak dan tugas, dan peranan mewakili sebuah aspek dinamis daripada kedudukan. Ketika individu menempatkan hak dan kewajiban dalam pengaruh, dia sebenarnya telah memainkan peranan (Banton, 1965). Menurut Yusof (2006: 122) bahwa

> "... peranan merupakan aspek dinamik sesuatu status. Kedua-dua konsep ini adalah saling bergantungan dan peranan tidak dapat wujud tanpa status dan begitu juga sebaliknya. Penyebabnya adalah bahawa tiap-tiap satu status itu diiringi dengan suatu set peraturan dan norma yang menentukan apa yang mesti dan apa yang tidak boleh dilakukan oleh individu yang mendudukinya. Set peraturan dan norma inilah yang menjadikan peranan itu penting. Jadi, status dan peranan yang dimiliki oleh setiap individu akan seterusnya mempengaruhi bentuk interaksi setiap individu dengan yang lain."

Linton seperti juga dikutip oleh Yusof (2006) membagi status kepada dua jenis, yaitu status warisan atau yang diperoleh (*ascribed status*) dan status yang dicapai (*achieved status*). Status yang diperoleh akan didapat apabila dia (seseorang) dilahirkan (Yusof, 2006: 113); sebaliknya, status yang dicapai akan diperoleh melalui kecakapan, kemahiran, daya usaha, pengetahuan dan pilihan seseorang (Yusof, 2006: 117). Linton juga mengatakan bahwa status menunjukan pola ideal daripada

tabiat atau kelakuan, dan peranan menunjukan perilaku aktual daripada seseorang yang memperlihatkan pola tersebut. Dengan demikian, status dan peranan tidak bisa dipisahkan; ke duanya saling berhubungan.

Berbeda dengan Linton, Newcomb tidak menggunakan kata status tetapi posisi. Dia menyatakan bahwa setiap anggota masyarakat menempati sebuah atau banyak posisi, dan setiap posisi mempunyai fungsi dalam kehidupan sebuah kelompok atau perkumpulan yang memuat berbagai aturan mengenai perilaku terhadap orang atau kelompok lainnya. Cara-cara berperilaku yangdiharapkan dari individu yang menduduki sebuah posisi tertentu adalah menentukan peranan. Dengan demikian, posisi berkaitan dengan peranan (Banton, 1965: 27). Salah seorang pakar teori di bidang sosiologi yang paling berpengaruh, Talcott Parsons (1902-1979), juga mengatakan bahwa setiap posisi mengandung dua bagian. *Pertama* adalah peranan, yang menggambarkan kewajiban-kewajiban. *Kedua* adalah status, yang menunjukan hak-hak (Banton, 1965: 27). Dengan demikian, cukup beralasan untuk mengartikan bahwa peranan-peranan adalah serangkaian hak-hak dan kewajiban.

Di samping itu, peranan juga merefleksikan berbagai sikap, nilai dan perilaku yang diperoleh oleh masyarakat dari seseorang atau semua orang yang menduduki status. Bahkan peranan dapat diperluas untuk menjelaskan harapan-harapan dari orang-orang tersebut, yaitu orang-orang yang sudah mendapat pengakuan atau legitimasi mengenai perilaku mereka, orang-orang yang berasal dari status yang lain dalam sistem sosial yang lain. Dengan begitu, peranan adalah sebuah pola kelakuan yang ideal yang dalam kenyataan cukup jarang terpenuhi (Banton, 1965: 26).

Kemudian daripada itu, Banton (1965), terutama jika dilihat daripada struktur sosial, telah menggolongkan peranan ke dalam dua kategori, yaitu *ascribed roles* (pemberian tugas kepada

atau kewajiban kerja setiap individu tanpa melihat perbedaan-perbedaan atau kemampuan-kemampuan) dan *achievedroles* (terbuka untuk diisi melalui kompetisi dan usaha perseorangan). Berdasarkan kemampuan atau kecakapan-kecakapan (*achieved roles*), peranan dibagi lagi ke dalam tiga kelompok, yaitu: *basic roles*, *general roles*, dan *independent roles*. *Basicroles* berkaitan dengan status seks atau usia seseorang; *general roles* berhubungan dengan pekerjaan atau jabatan seseorang; dan *independent roles* berkaitan dengan profesi untuk memperoleh kesenangan (Banton, 1965: 33). Tentu saja, tidak mudah atau cukup sulit untuk mengklasifikasikan peranan daripada ulama berdasarkan tiga kelompok di atas, karena menjadi seorang '*alim* atau ulama bisa melalui garis keturunan atau hubungan genealogi dan bisa juga melalui pendidikan. Di samping itu, menjadi '*alim* (ulama) harus memiliki syarat-syarat yang sedikit banyak berbeda dengan kumpulan lain dan harus melewati masa dan proses yang lama.

Sebagai pemimpin informal, ulama memiliki ciri-ciri kepemimpinan. Kuozes dan Posner (2002) sebagaimana dikutip oleh Talek (2006: 171) menunjukan ciri-ciri pemimpin yang efektif dan berhasil dalam lima benua (Afrika, Amerika, Asia, Eropah dan Australia), yaitu sebagai berikut:

a. Jujur, seorang pemimpin dianggap jujur jika dia bertindak bersesuaian dengan dengan apa yang dia katakan dan kerjakan atau kesesuaian kata dengan perbuatan.

b. Berpandangan ke depan, seorang pemimpin diharapkan memiliki *a sense of direction* dan pandangan jangka panjang untuk sebuah perkumpulan atau komunitasnya.

c. Kewenangan, seorang pemimpin memiliki kuasa (*power, authority*) untuk melakukan sesuatu kerana keterampilan dan pengetahuannya yang memadai.

d. *Inteligent*, seorang pemimpin harus berpengetahuan, *smart* dan pandai.

e. *Fair-minded*, seorang pemimpin harus objektif.

f. *Broad-minded*, seorang pemimpin bersedia mendengarkan dan bisa menerima apa yang dikatakan oleh orang lain.

g. *Supported*, seorang pemimpin harus menyokong pendapat dan saran-saran orang lain, sehingga mereka menjadi kreatif, inovatif dan banyak inisiatif.

Dengan demikian, seorang pemimpin termasuk ulama sebagai pemimpin informal di masyarakat harus memiliki kesesuaian antara kata dan perbuatan, memiliki jiwa kepemimpinan, berilmu dan terampil, terbuka dan bisa menghargai pendapat orang lain.

Islam sangat mendorong penganutnya untuk bekerja sebaik mungkin jika dia ingin menjadi pemimpin yang baik. Dia mungkin menjadi *a servant-leader*, yaitu seorang pemimpin yang berperanan sebagai pelayan daripada pengikutnya dan bersedia memberikan kesejahteraan kepada anak buahnya, membimbing mereka ke arah yang baik; dan sebagai *a guardian-leader*, yaitu seorang pemimpin yang suka mengunjungi anak buahnya, yang menggunakan pengetahuan dan kemampuannya untuk berhubungan dengan orang-orang yang dipimpinnya. Dengan menggunakan kecerdasan dan kemampuannya, dia dapat melayani orang lain dengan senang hati, tidak dengan terpaksa.

Bagaimanapun, para pemimpin Islam apalagi ulama harus mengikuti jejak-jejak Nabi Muhammad SAW dalam memimpin umatnya. Menurut Kamar (1984: 17), bahwa ciri-ciri kepemimpinan yang dimiliki oleh Nabi Muhammad S.A.W. antara lain adalah: *siddik* (jujur), *amanah* (memegang kepercayaan), *fatanah* (cerdik), *tabliq* (menyampaikan apa yang diperoleh kepada orang lain). Ciri lain daripada seorang pemimpin Islam ialah kuat, sabar, rendah hati, baik hati, *self-independent,*loyal, tulus, berpendirian, terbuka, berpengetahuan, berani, rasional, penuh semangat, mendengarkan dan bisa menerima pendapat orang lain, cerdas dan bermoral (Talek, 2006: 174).

Menurut al-Ghazali sebagaimana dikutip oleh Hasan (2005: 224), bahwa ulama memiliki beberapa ciri keperibadian yang menonjol, yaitu sebagai berikut:

1. *Abid*, taat beribadah
2. *Zahid*, hidup dalam kesedarhanaan
3. '*Alim*, mempunyai pengetahuan yang luas
4. *Faqih*, menguasai pengetahuan kemasyarakatan
5. *Murid*, mempunyai orientasi kesalehan.

Dalam konsep kepemimpinan di Indonesia, sebagaimana dinyatakan oleh Ki Hajar Dewantara, seorang tokoh pendidikan nasional, bahwa seorang pemimpin harus melaksanakan kepemimpinannya melalui "*ing ngarso sung tolodo, ing madya mangun karso, tut wuri handayani*", yang berarti bahwa seorang pemimpin harus menjadi contoh tauladan bila berada di depan, mengambil inisiatif bila berada di tengah, dan memberi dorongan bila berada di belakang (Kamar, 1984).

Meskipun demikian, peranan yang dimainkan oleh ulama atau kyai di luar aktivitas politik juga besar. Mereka memainkan peranan yang sangat menonjol dalam bidang keagamaan seperti dalam pembaharuan Islam, pemurnian Islam, dan berdakwah terutama sebelum Majlis Ulama Indonsia (MUI) terbentuk di Indonesia (Hadariansyah, 2001: 150-60).

Berbagai peranan yang dimainkan oleh ulama di atas adalah implimentasi sekaligus konsekwensi daripada berbagai status atau kedudukan yang mereka miliki. Secara hirarkis, kedudukan mereka bisa lebih tinggi dibanding kedudukan kumpulan sosial atau politik lainnya dalam masyarakat atau sebaliknya.

D. TIPOLOGI ULAMA

Soletore dalam Kartodirdjo (1983), telah mengelompokan ulama ke dalam dua kategori, yaitu *ulama-i-akharat* dan *ulama-*

i-duniya. Selanjutnya, dia juga membedakan ulama ke dalam beberapa kelompok dengan melihat profesi mereka. Dengan demikian, terdapat ulama yang bekerja sebagai guru agama, juru dakwah, pegawai atau pejabat pemerintah dan politikus.

Klasifikasi ulama juga bisa dilihat berdasarkan dikhotomi ilmu yang mereka kuasai, ialah ilmu-ilmu agama atau ilmu-ilmu *naqliyyah* dan ilmu-ilmu *'aqliyyah*. Dengan demikian, terdapat ulama (tradisional) yang hanya menguasai ilmu-ilmu agama, dan ulama (intelektual), yaitu mereka yang menguasai ilmu-ilmu agama dan juga ilmu-ilmu *'aqliyyah* (Dhofier, 1985).

Klasifikasi lainnya adalah berdasarkan penguasaan ulama terhadap ilmu-ilmu agama, sehingga terdapat ulama *fiqh*, ulama *hadits*, ulama *tafsir*, dan ulama *tasawuf*. Kategori lain adalah berdasarkan penguasaan dan pengamalan ilmu yang dimiliki oleh mereka, sehingga melahirkan ulama yang berilmu tetapi hanyalah untuk dirinya sendiri, ulama yang mengamalkan ilmu-nya buat dirinya dan juga orang lain, dan ulama yang berilmu tetapi dia sendiri tidak mengamalkannya, kecuali kepada orang lain (Hadariansyah, 2006: 105-106). Dengan mengutip sebuah hadits yang dirawikan oleh al-Dhailami, Kyai Haji Muhammad Syukri Unus dalam bukunya "Empat Puluh Hadits Kelebihan Ilmu dan Ulama" yang diterjemahkan oleh ustaz Ahmad Fahmi Zamzam (2006: 11), menyebutkan bahawa ulamaterdiri dari tiga jenis. *Pertama*, ulama yang dengan ilmunya dia telah mengamalkannya, baik untuk dirinya mahupun untuk orang lain. *Kedua*, ulama yang ilmunya hanya untuk orang lain, sedangkan dirinya sendiri tidak mengamalkan ilmu yang dia miliki. *Ketiga*, ulama yang hidup dengan ilmunya (mengamalkannya), tetapi orang lain tidak mengambil menfaat daripada ilmu yang di-milikinya. Pengelompokan ulama yang dikemukakan oleh Hada-riansyah di atas tidak berbeda dengan terjemahan al-Hadits yang ditulis oleh ustadz Ahmad Fahmi Zamzam, sehingga bisa dikatakan bahwa Hadariansyah juga mengambil hadits tersebut sebagai dasar daripada pendapatnya.

Dalam konteks pemikiran keagamaan, ulama bisa dipandang sebagai ulama tradisional (mereka yang terikat kuat dengan teks-teks Islam klasik) dan ulama modern (mereka yang berani membuat ijtihad tanpa harus terikat dengan teks-teks klasik). Ulama tradisional adalah elit agama yang mempunyai pemikiran tekstual dan kurang memperhatikan konteks realitas dan rasional, mementingkan amalan-amalan ritual, *ibadah mahdhah* dan aspek *esotorik*. Ulama modern, lawan dari pada ulama tradisional, memiliki pemikiran kontekstual, rasional dan lebih menekankan aspek mu'amalah dan *eksotorik* (Hanani, 2007).

Pengkategorian tradisional dan modern juga berlaku manakala ulama merespon berbagai tantangan yang dihadapi oleh masyarakat atau umat Islam. Di rantau Asia Tenggara, khasusnya di negara-negara dan negeri-negeri beretnik Melayu seperti di Malaysia dan Singapura, terdapat ulama "Kaum Tua" dan ulama "Kaum Muda". Kedua-dua kelompok ulama ini mempunyai perbedaan appiliasi politik dan kefahaman keagamaan. Meskipun demikian, manakala kedua-dua kelompok ulama ini berhadapan dengan penguasa atau menjadi pembangkang, sikap mereka lebih memperlihatkan perbedaan pandangan politik daripada perbedaan ideologi keagamaan (Osman, 2007).

Daripada ulama "Kaum Muda" masih terdapat dua kelompok ulama, yaitu ulama yang menggunakan pendekatan radikal dalam merespon pembaharuan dan ulama yang menggunakan cara-cara moderat dengan menekankan kepada pencarian jalan keluar yang berasas hukum syari'ah (*juridical solutions*) bukan atas pencarian kebenaran teologi (*theological problems*). Menurut Rahman (2006: 152), kelompok ulama yang pertama disebut revivalis (*revivalists*), yang kedua dinamakan reformis (*reformists*) atau modernis (*modernists*). Nasution (1975) menyebut kelompok ulama radikal sebagai "pemurni", dan kelompok ulama moderat sebagai "pembaharu".

Masdari (2003) menyatakan ada tiga corak ulama, iaitu ulama pembaharu (*mujaddid*), ulama pejuang (*mujahid*) dan ulama pemersatu (*mushlih*). Bagaimanapun, pengkategorian ini adalah sebuah harapan yang ingin dia wujudkan dalam figur seorang ulama (ulama ideal), sehingga seorang ulama tidak saja menjadi pembaharu, tetapi juga menjadi pejuang dan pemersatu.

Zaman (2002) menyebut ulama pemurni sebagai "*Islamists*", ulama pembaharu sebagai "*peripheral ulema*". Para "*Islamists*" ada yang radikal dan ada yang moderat. Raharjo, seorang intelektual Islam di Indonesia, seperti dikutip oleh Moesa (2007: 63), menyebutkan bahwa ulama yang berupaya menyesuaikan diri dengan zamannya sebagai akibat daripada proses pemodenan atau perubahan sosial adalah ulama yang suka beradaptasi. Mereka adalah kebalikan daripada ulama yang menolak perkembangan zaman, modernisasi atau perubahan sosial. Tetapi ada juga ulama yang merespon perubahan yang terjadi dalam masyarakat secara moderat. Mereka inilah kelompok ulama yang selalu bersikap kreatif dan mengutamakan pendekatan dialogis dalam menghadapi berbagai masalah atau tantangan di masyarakat.

Dalam perspektif kekuasaan atau politik, ulama dikelompokan ke dalam ulama birokrat atau ulama pejabat, yaitu yang terlibat dalam aktiviti kenegaraan; dan ulama bebas, yaitu yang berusaha mengambil jarak dengan penguasa atau para tokoh politik. Ulama terakhir ini lebih senang atau cenderung melibatkan diri dalam aktivitas sosial dan keagamaan semata. Gilani (2000: 52) menyebut kedua-dua kelompok ulama tersebut sebagai ulama pemerintah atau ulama pejabat dan ulama bebas. Kelompok pertama adalah ulama yang loyalitasnya dibeli oleh pemerintah, sehingga mereka kehilangan kewibawaan dan penghormatan daripada masyarakat. Kelompok ke dua adalah ulama yang menolak diperintah oleh penguasa demi menjaga otoritas keulamaannya.

Cahyono (1992) dalam tulisannya tentang peranan ulama dalam organisasi semi politik di Indonesia yang berorientasi kepada pemerintah, yaitu Golongan Karya, telah menggolongkan ulama ke dalam ulama pro-rejim, yang mempunyai ciri-ciri rasional, modern, pragmatis, logis, dan *development-minded;* dan ulama anti regim, iaitu yang dogmatik, emosional, tidak rasional, dan berpandangan atau berideologi sempit (Fealy, 1994: 424).

Kamar (1984: 39) mengklasifikasikan ulama ke dalam dua kategori. Pertama adalah ulama formal, yang bekerja di jabatan kerajaan atau pemerintahan dan berorientasi kepada UMNO, dan mereka milik Persatuan Ulama Malaysia yang didirikan pada tahun 1974. Kedua adalah ulama informal, yang sebahagian besar bekerja dalam bidang usaha sendiri, dan secara politik mereka adalah milik Parti Islam se-Malaya (PAS) yang sebelumnya bernama Persatuan Ulama se-Malaya yang berdiri pada tahun 1951. Di Malaysia, ulama memang mempunyai peranan politik yang penting. Di antara pemimpin politik yang dihormati bisa dilihat daripada sudut pandang agama, tetapi juga dapat berdasarkan simbol-simbol sosio-kultural para ulama (Kamar, 1984: 37). Di Indonesia, ulama juga telah menggerakan rakyat dalam menentang pemerintah Belanda melalui Perang Jihad (Alfian, 1985).

Akan tetapi, jika dilihat daripada tanggapan atau reaksi ulama ke atas tradisi dan perubahan dalam masyarakat, ulama bisa digolongkan ke dalam empat kelompok, yaitu fundamentalis, tradisionalis, modenis dan pragmatis. Dengan menggunakan analogi daripada berbagai tipologi pembaharu Islam seperti yang ditulis oleh Mir Zohair Husain (1995), mereka mempunyai ciri-ciri atau karakteristik masing-masing.

Pertama adalah ulama fundamentalis. Mereka **s**angat wara dan puritan, mendukung pendirian negara Islam melalui semangat puritan, percaya bahwa kelompok fundamentalis dengan jujur dan penuh pengabdian akan melaksanakan tugas

dengan sangat baik dalam memimpin negara Islam yang benar, akan membuat dan menjalankan perundang-undangan Islam baik yang tertulis maupun yang ada dalam semangat atau ghirah Islam, sangat fatalistis, tetapi juga sangat aktif dalam penyebaran faham Islam puritan, percaya ada dunia dikhotomi antara *daral-Islâm* dan *daral-Harb,* puritan, fanatis, tekstual, revolusionir, dan percaya bahwa kekuasaan tertinggi berada di tangan Tuhan.

Kedua adalah ulama tradisionalis. Mereka adalah jugasangat wara, relatif dogmatis dan ortodoks, tetapi toleran dalam batas tertentu terhadap adat-istiadat setempat, kebanyakan berpendidikan Islam informal, seringkali menolak pemikiran dan praktik non-Islam, berasal dari *the ranks of the ulama,* pemikiran dan praktik mereka diilhami oleh pandangan Islam klasik dan pertengahan, sangat terikat kepada *taqlid*, menentang ijtihad, sangat menentang pemikiran, praktik dan kelembagaan yang berasal dari negara Sosialis dan Barat yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, mengutuk dengan lembut sekularisasi, hanya sedikit yang ingin menentang arus proses sekularisasi, percaya bahwa kelemahan dunia Islam disebabkan oleh kolonisasi, neo-kolonisasi, dan kegagalan merangkul semangat Islam, mendukung pendirian negara Islam dengan sistem teokratis tradisional, percaya bahwa ulama tradisional akan menjalankan negara Islam sebagai pengawal dan penerjemah utama daripada *syari'ah,* sangat fatalistis dan seringkali bersifat pasif dan tidak berpolitik, ingin membentuk dan menjalankan perundang-undangan Islam baik secara tertulis maupun yang ada dalam semangat, percaya ada dunia dikhotomi *dar al-Islâm* dan *dar al-Harb,* reaksionis dan konservatif.

Ketiga adalah ulama modernis. Mereka adalah wara hingga sangat wara, tetapi tidak kaku atau puritan, berpendidikan formal dan informal tetapi tidak semata belajar agama, terpengaruh secara signifikan oleh pemikiran-pemikiran dan amalan-amalan yang berasal dari Barat, bisa juga berasal dari *the ranks of the ulama* tetapi mayoritas tidak, bercermin

kepada Islam klasik dan juga negara kapitalis dan sosialis dalam pemikiran dan tindakan, menentang *taqlid* dan semua tradisi yang dianggap membatasi kemajuan masyarakat Islam, sangat bersemangat dalam mendukung ijtihad, ijtihad harus dilaksanakan oleh semua orang Islam, menentang pemikiran dan amalan sekuler dan modern yang tidak sesuai dengan Islam meskipun seringkali toleran dalam batas-batas tertentu, menentang secara terbuka sekularisasi ajaran yang bersifat prinsipal tetapi cukup toleran untuk menyesuaikan dengan kehidupan masa kini, percaya bahwa kemunduran negara Islam disebabkan oleh faham ortodoks yang dogmatis, doktriner dan kaku, yang diusung oleh kelompok fundamentalis dan tradisionalis, pendukung ijtihad dan penghentian bid'ah sebagai tindakan kontra produktif, lebih menyukai sebuah negara dengan sistem demokratis liberal, orang-orang modern dianggap berkompeten bagi memimpin sebuah negara Islam yang modern, berkeinginan membentuk dan melaksanakan perundang-undangan yang tertulis dan sejalan dengan spirit Islam, pembaharu Islam yang sangat dinamis, tetapi bersikap moderat terhadap faham fatalistis, hampir tidak mempersoalkan adanya dikhotomi antara *daral-Islâm* dan *daral-Harb,* apologitis, sinkretis dan progresif.

Keempatadalah ulama paragmatis. Mereka adalah **c**ukup wara, nominal dan sangat liberal, mayoritas berpendidikan sekuler, formal dan informal, sangat dipengaruhi oleh pemikiran, cita-cita dan praktik yang berasal dari Barat dan non-Islam, tidak berasal dari *the ranks of the ulama,* berpandangan filosofis untuk pembangunan sosio-ekonomi, menentang *taqlid* dan semua tradisi yang dianggap mempengaruhi kemajuan masyarakat Islam, senang melihat umat Islam menikmati haknya untuk melaksanakan ijtihad, tidak ada keraguan dalam menerima pemikiran, cita-cita dan kelembagaan yang sekular dan modern, sangat mendukung sekularisasi, percaya bahwa keruntuhan dunia Islam disebabkan oleh faham ortodoks yang dogmatis, doktriner dan kaku yang diusung oleh kelompok fundamentalis

dan tradisionalis, percaya bahwa kelemahan ijtihad sebagai sebuah sumber penyebab kemunduran dunia Islam, menentang munculnya negara Islam, lebih menyukai negara sekuler, percaya bahwa para politisi Muslim lebih berkompeten dibanding dengan ulama dalam memimpin dan menjalankan negara nasional yang modern, berkeinginan membentuk dan mengaplikasikan perundang-undangan yang bersifat sekuler (bukan sistem perundang-undangan Islam), percaya kepada sistem demokrasi parlimenter (bukan teokratis), berdasarkan faham kebangsaan karena Islam juga bersifat retorikal dan simbolis, tidak begitu fatalistis tetapi sangat dinamis, sama sekali tidak setuju dengan adanya dikhotomi antara *daral-Islâm* dan *daral-Harb,* sekular, oportunistik, manipulator, adaptasionis dan liberal.

Dalam konteks sosiologi, ulama boleh diklasifikasikan ke dalam tipologi ulama tradisional dan ulama modern. Pengkategorian ini dibuat berdasarkan analogi daripada bentuk masyarakat manusia berdasarkan pandangan para tokoh-tokoh sains sosial seperti Tonnies dan Durkheim (lihat Marshall, 1998; lihat juga Wan Hashim Wan Teh 1984). Masyarakat tradisional dan modern bisa dibedakan dengan melihat pola kehidupan dan pekerjaan, ikatan individu dan peranan kekerabatan, bentuk perhubungan, pola fikir dan pandangan atau orientasi waktu (Webster, 1984). Pengelompokan ulama ke dalam bentuk tradisional dan modern bisa juga berdasarkan perbedaan pola budaya, struktur sosial, kelembagaan sosial dan kesan mereka ke atas perubahan sosial yang menjadi ciri-ciri utama daripada ke dua-dua kelompok tersebut.

Secara ringkas, perbedaan pola budaya, struktur sosial, kelembagaan sosial dan respon terhadap perubahan sosial daripada dua kelompok tersebut bisa dilihat dalam buku ”Sociology” karangan Macionis (2005) sebagaimana tertulis dalam Tabel 2.1 pada halaman berikut ini.

Tabel 2.1. ***Karakteristik Masyarakat Tradisional dan Masyarakat Modern***

No.	Unsur Masyarakat	Tradisional	Modern
1.	Pola Budaya		
	- nilai-nilai	Homogen bersifat sakral	heterogen bersifat sekuler (keduniaan)
	- norma-norma	menjunjung tinggi moral kurang toleran terhadap perbedaan	beragam sumber nilai yag bermakna sangat toleran
	-mesjid	ke masa lalu	ke masa depan
2.	Struktur Sosial		
	- kedudukan	kedudukan terbatas kebanyakan berdasar keturunan	punya kedudukan yang banyak sebagian status diwariskan dan sebagian lagi diusahakan
	peranan	peranannya terbatas	banyak memiliki peranan
	- hubungan sesama warga	bersifat primer	bersifat sekunder
	- komunikasi	langsung dan *face to face*	langsung tetapi terkadang melalui media
	- kontrol sosial	informal	formal
	- pelapisan sosial	kaku tingkat mobilitas rendah	mencair tingkat mobilitas tinggi
	- pola-pola jender	wanita suka tinggal di rumah	banyak menjadi pekerja wanita
	- pola tempat tinggal	tinggal di desa atau kota kecil	tinggal di kota / kota besar
3.	Kelembagaan Sosial		

	- ekonomi	bertani industri rumah tangga	kerja di fabrik / perindustrian pegawai pemerintah atau swasta
	- negara	sedikit campur tangan negara dalam masyarakat	banyak campur tangan negara
	- kekerabatan	keluarga inti	keluarga luas
	- agama	agama sebagai pandangan dunia sedikit pluralis	pandangan rasional mengalahkan dogmatis berfaham pluralis ekstensif
	- pendidikan	pendidikan formal terbatas	pendidikan menjadi sesuatu yang universal
	- kesehatan	tingkat kelahiran dan kematian tinggi standar hidup rendah penggunaan teknologi pengobatan sederhana	tingkat kelahiran dan kematian rendah standar hidup tinggi penggunaan teknologi pengobatan modern
4.	Perubahan Sosial	lambat	cepat

Dari beberapa ciri masyarakat tradisional dan modern yang tertulis dalam tabel 2.1. di atas, beberapa aspek bisa digunakan untuk mengklasifikasikan tipologi ulama, karena ulama adalah juga kelompok masyarakat atau *socia group*. *Pertama* adalah pola budaya yang di dalamnya terdapat aspek norma-norma, nilai-nilai, dan orientasi waktu (*time oreintation*). *Kedua* adalah struktur sosial yang meliputi aspek status dan peranan, hubungan sosial, lapisan sosial, pola jender, dan pola tempat tinggal. *Ketiga* adalah kelembagaan sosial, yang meliputi aspek ekonomi, keluarga, agama, pendidikan dan kesehatan. *Keempat* adalah perubahan sosial, yang bisa terjadi secara lambat maupun secara cepat.

BAB III
KAJIAN SEPINTAS TENTANG ULAMA DI INDONESIA

Sebagaimana diuraikan pada bab sebelumnya (BAB I) bahwa cukup banyak para ilmuan dan penulis yang membahas tentang ulama di Indonesia, termasuk juga di Kalimantan Selatan. Di antara penulis tersebut adalah Geertz (1960), Horikoshi (1987), Abdullah, dkk. (1983), Dhofier (1985), Turmudi (2004), Patoni (2007), Daudi (2003), Karim,dkk. (2002), Rosyadi (2006), Karim dan Makmur (2006), dan mereka pada dasarnya menulis dalam tajuk, subjek, *setting* dan fokus yang berbeda.

Meskipun keenam-enam sarjana di atas, yaitu Geertz (1960), Horikoshi (1987), Abdullah dkk. (1983), Dhofier (1985), Turmudi (2004), Patoni (2007), telah menggambarkan dan sekaligus juga menjelaskan tentang peranan ulama, tetapi kelompok sosial yang terlibat di dalamnya tidak sama. Geertz (1960) dalam atikelnya "The Javanese Kjaji" menulis tentang peranan *kyai* di perdesaan-perdesaan Jawa, yang dilihatnya sebagai "*cultural broke.*" Maksudnya ialah bahwa para kyai, khususnya kyai-kyai di perdesaan Jawa, berperanan sebagai penerjemah atau pentransfer isu-isu kebangsaan dan ajaran ortodoksi Islam kepada masyarakat kebanyakan yang bertempat tinggal di

kampung-kampung. Horikoshi memfokuskan kajiannya kepada peranan kyai dan ulama etnis Sunda yang tinggal di sebuah kampung dekat Bogor (Jawa Barat), sedangkan Abdullah dan kawan-kawan berbicara tentang peranan ulama dan lembaga pendidikan Islam di Aceh dan Sulawesi Selatan. Geertz, Dhofier, Turmudi dan Patoni keempat-empatnya memfokuskan kajian mereka terhadap peranan ulama atau kyai di Jawa. Dhofier menguraikan peranan *kyai* dalam transfomasi ajaran Islam tradisional dan hubungan geneologis mereka sebagai pemegang otoritas pondok pesantren. Turmudi menggambarkan peranan kyai di Jombang (Jawa Timur) ketika berhadapan dengan partai penguasa. Patoni menjelaskan keterlibatan para ulama atau kyai di Kediri (Jawa Timur) dalam partai politik.

Geertz, Horikhosi dan Dhofier, melihat peranan ulama dalam perspektif antropologis. Geertz dan Dhofier telah menggambarkan bagaimana kyai di Jawa mentransfer pengetahuan (dari isu nasional sehingga ajaran Islam tradisi), sedangkan Horikoshi menggambarkan peranan kyai dan ulama etnis Sunda dalam merespon budaya luar atau perubahan sosial. Sebaliknya, Abdullah dan kawan-kawan menggunakan pendekatan sejarah, yaitu perlawanan ulama Aceh terhadap tentara Kolonial Belanda dan para *uluhbelang* yang memihak kepada penjajah Belanda, peranan ulama Bugis-Makasar dalam memperjuangkan Islam sehingga menjadi agama resmi kerajaan, dan peranan lembaga pendidikan Islam yang disebut *dayah* di Aceh dan *madrasah* di Sulawesi Selatan. Turmudi dan Patoni menggunakan pendekatan sosiologis dalam mengkaji peranan politik para kyaipondok pesantren di Jawa, khususnya di Jawa Timur.

Selain daripada itu, tulisan-tulisan mereka menjadi sangat penting karena keenam-enam sarjana tersebut secara teoritis telah meletakkan kerangka dasar pengkategorian ulama atau kyai ke dalam beberapa tipologi, terutama sekali daripada tulisan Geertz. Geertz (1960) dalam bukunya, **The Religion of Java**, telah berhasil mengelompokkan masyarakat Jawa

dalam tiga tipologi besar yang dikaitkan dengan agama Islam, iaitu *santri, abangan* dan *priyayi, s*ehingga siapapun yang ingin melakukan kajian tentang Islam dan ulama di Indonesia, kajian Geertz selalu menjadi referensi yang bermakna. Horikoshi (1987) dalam bukunya, "Kyai dan Perubahan Sosial", memfokuskan uraiannya kepada perbedaan fungsi dan peranan antara pemimpin agama yang disebut *kyai* dan mereka yang disebut ulama dilihat daripada status dan pengaruhnya dalam masyarakat Sunda di satu kampung kecil dekat Garut, sebuah kota di daerah Priangan Provinsi Jawa Barat ketika berhadapan dengan budaya luarsetelah pemberontakan Darul Islam (1948-1962).Selain itu, dia juga menjelaskan tentang berbagai pola dan penyesuaian kedua-dua pilar pemimpin agama tersebut dalam menghadapi arus perubahan sosial, ekonomi dan politik di desa tersebut.

Dhofier menggolongkan kyai pondok pesantren ke dalam dua kategori, yaitu "ulama tradisional" dan "ulama intelektual". Turmudi dan Patoni mengkategorikan mereka ke dalam beberapa tipologi, sehingga ada "kyai pesantren", "kyai politik", "kyai panggung" dan "kyai tarekat" dalam pandangan Turmudi, dan ada kyai yang berposisi sebagai ”aktor", sebagai ”partisipan" dan sebagai ”pendukung" partai politik menurut analisis Patoni.

Kajian tentang peranan ulama dalam perubahan sosial juga ditulis oleh Abdullah dan kawan-kawan (1983). Dalam buku mereka, "Agama dan Perubahan Sosial", Abdullah dan kawan-kawan menggambarkan peranan ulama di Daerah Istemewa Aceh dan di Sulawesi Selatan. Mereka menguraikan bagaimana kesungguhan ulama Aceh, yang dalam realitasnya berada di luar struktur kekuasaan, tetapi selalu maju ke depan sebagai pemimpin rakyat ketika melawan penjajah Kolonial Belanda dan berhadapan dengan para *uluhbelang* yang memihak kepada Belanda. Selain daripada itu, mereka juga menguraikan peranan ulama sejak asal kedatangan Islam di Sulawesi Selatan pada abad ke-17 hingga munculnya gerakan pembaharuan

Islam pada awal abad ke-20. Karena peranan ulama dan para bangsawan, Islam yang sejak semula hanyalah sebagai agama bagi masyarakat kebanyakan, selanjutnya berkembang menjadi agama resmi kerajaan. Oleh karena itu, para bangsawan dalam masyarakat Bugis-Makassar mempunyai tanggung jawab baik dalam mengawal terwujudnya pemerintahan maupun dalam kepengurusan bidang keagamaan. Hal lain yang juga mereka tulis ialah peranan lembaga pendidikan Islam yang dibangun atau dipimpin oleh ulama seperti *dayah* dan *pesantren* di Aceh, *pesantren* dan *madrasah* di Sulawesi Selatan, dalam mendorong terwujudnya dinamika modernitas di dua daerah tersebut, sekalipun kemudian lembaga (pendidikan) yang disebut *dayah* dan pesantren itu mengalami kemunduran akibat perkembangan sekolah-sekolah umum (lembaga pendidikan kebangsaan yang dibina oleh pemerintah).

Kajian tentang ulama juga didapati dalam karya Dhofier (1985). Dalam buku "Tradisi Pesantren", dia menggambarkan tradisi pesantren (pondok pesantren) di Jawa dengan fokus utama tentang peranan *kyai* pondok pesantren dalam memelihara dan mengembangkan ajaran-ajaran Islam tradisional pada masa modern. Meskipun Islam tradisional dianggap penyebab kemunduran terutama oleh beberapa penulis Islam modern, tetapi dia menemukan bahwa Islam tradisional memiliki kekuatan sosio-budaya dan keagamaan, sehingga ikut membentuk kebudayaan Indonesia modern. Dari dua buah pondok pesantren yang dikaji, Pondok Pesantren Tegalsari di desa Sidoarjo Kabupaten Semarang (Jawa Tengah) dan Pondok Pesantren Tebuirang di desa Cukir Jombang (Jawa Timur), dia menemukan bahwa para kyai menyebarkan ajaran Islam tradisional melalui pendidikan di pesantren. Penggunaan kitab-kitab Islam klasik (*kitab kuning*), hubungan *kyai-santri* (guru dan pelajar), hubungan geniologis para kyai pondok pesantren, dan transformasi keilmuwan melalui para alumni pondok menjadi bukti bahwa para kyai mempunyai peranan penting dalam mengembangkan Islam

tradisional. Ke empat ciri pokok di atas merupakan tradisi pesantren di Jawa, yang bisa saja berbeda dengan jenis lembaga pendidikan Islam yang lain dan yang terdapat di daerah lain.

Meskipun subjek dan *setting* kajiannya adalah sama, yaitu kyai pondok pesantren di Jawa, Turmudi (2004) menguraikan tentang peranan sosial politik para *ulama* atau *kyai* di Jombang, sebuah kota di Jawa Timur. Dalam buku ”Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan”, dia menjelaskan tentang peranan sosio-politik para kyai dalam masyarakat di Jawa Timur dan hubungannya dengan berbagai kehidupan secara luas termasuk hubungannya atau mereka dengan partai penguasa. Berdasarkan perbedaan bentuk peranan yang dimainkan oleh para *kyai* tersebut, dia mengkategorikan para kyai berkenaan ke dalam *kyai politik, kyai pesantren, kyai panggung* dan *kyai tarekat*. Dengan mengkaji figur utama, K.H. Mustain Ramly --pemimpin Pondok Pesantren Darul Ulum di desa Rejoso Paterongan Jombang (Jawa Timur), dia menemukan bahwa kyai tersebut mempunyai banyak peranan, yaitu sebagai pemimpin (*mursyid*) tarekat sehingga beliau dikategorikan sebagai *kyai tarekat*, sebagai anggota legislatif dari Partai Golongan Karya (Golkar) sehingga disebut *kyai politik*, sebagai juru dakwah di banyak tempat atau daerah sehingga dikatakan *kyai panggung*, dan juga sebagai pemimpin pondok pesantren sehingga beliau dikelompokkan ke dalam *kyai pesantren.*

Tidak jauh berbeda dengan uraian Turmudi, Patoni (2007) memfokuskan kajiannya terhadap peranan politik ulama atau *kyai,* khususnya *kyai* pemimpin pondok pesantren di Kediri (Jawa Timur). Dalam bukunya yang bertajuk ”Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik”, diamenjelaskanperbedaan bentuk keikutsertaan *kyai* pondok dalam aktivitas politik pada masa pemilihan Presiden dan Wakil Presiden di Indonesia tahun 2004. Pertama, ada *kyai* yang selalu berada di muka dalam pemilihan umum karena menjadi ”tim sukses” dan juru kampanye, sehingga mereka disebut sebagai ”aktor”. Kedua, ada

kyai yang tidak harus berada di muka dalam memperjuangkan keberhasilan seseorang untuk dipilih menjadi Presiden atau Wakil Presiden, sehingga posisi mereka sebagai ”pendukung”. Ketiga, *kyai* yang hanya memberi restu dan tidak terlibat secara langsung dalam kampanye agar seseorang memperoleh kemenangan dalam pemilihan umum, sehingga posisi mereka sebagai ”partisipan”. Perbedaan tingkat keterlibatan mereka dalam politik telah berakibat kepada peranan dan pengabdian mereka di pesentren. Karena menjadi *aktor*, aktivitas kyai di pesantren menjadi terbatas. Sebaliknya, peranan mereka di pesantren tidak terganggu karena posisi mereka hanya sebagai *pendukung* dan *partisipan*. Akan tetapi, apapun tingkat peranan mereka dalam partai politik, semua berdampak kepada implikasi lain, yaitu memudahkan terjadinya perubahan dan perbaikan bagi pondok pesantren yang dibinanya.

Meskipun tulisan-tulisan di atas menggambarkan dan menjelaskan tentang peranan ulama, tetapi golongan sosial yang terlibat di dalamnya tidak sama. Horikoshi memfokuskan kajiannya kepada peranan *kyai* dan ulama etnis Sunda yang tinggal menetap di desa, sedangkan Abdullah dan kawan-kawan tentang peranan ulama dan lembaga pendidikan Islam di Aceh dan Sulawesi Selatan dalam lintasan sejarah. Dhofier, Turmudzi dan Patoni ketiga-tiga menjelaskan tentang peranan *ulama* atau *kyai* pondok pesantren di Jawa. Dhofier tentang transfomasi ajaran Islam tradisional dan hubungan geneologis kyai, Turmudzi tentang tipologi *ulama* ketika berhadapan dengan partai penguasa, Patoni tentang keterlibatan *ulama* dalam partai politik.

Sebagaimana disebut pada awal tulisan bahwa Hirokoshi juga membedakan konsep dan peranan daripada *kyai* dan ulama dalam masyarakat etnis Sunda. Dalam perspektif budaya Banjar, konsep *kyai* dan ulama hampir tidak berbeda. Penyebutan *kyai* memang ditemukan dalam khazanah masyarakat Banjar, tetapi merupakan kata serapan dari tradisi Jawa, terutama sejak lembaga pendidikan agama yang disebut *pesantren* (*pondok*

pesantren) berdiri di Kalimantan Selatan. Meskipun demikian, fungsi dan peranan *kyai* sama dengan fungsi dan peranan ulama dalam budaya Banjar. *Kyai* adalah juga ulama, dan fungsi mereka tidak hanya memimpin *pesantren*, tetapi juga mengajar, berdakwah, dan memimpin berbagai upacara dan amalan keagamaan (Islam). Oleh karena itu, sebutan untuk pemimpin agama Islam dalam budaya Banjar bisa menggunakan sebutan *kyai*, boleh juga *mua'llim*, ulama maupun *tuanguru* (Hapip, 1977; Daud, 1997). Begitu juga, walaupun Dhofier menemukan bahwa kyai pesantren di Jawa mempunyai ikatan geneologis, ulama atau *kyai* pesantren di Kalimantan Selatan tidak selalu demikian (Makmur, 2005).

Kajian tentang ulama Banjartampaknya belum banyak ditulis, baik oleh para cendekiawan, akademisi, maupun oleh para penulis lepas. Meskipun ada, tetapi umumnya dalam bentuk biografi, yang berisi tentang asal tempat kelahiran, latar belakang keluarga dan pekerjaan, keterlibatan mereka dalam berbagai aktivitas, pemikiran dan karya-karya tulis mereka, sebagaimana yang digambarkan oleh Daudi (2003), Karim dan kawan (2004), Rosyadi (2006), dan Karim dan Makmur (2006).

Daudi (2003) dalam bukunya, "Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (Tuan Haji Besar)", menggambarkan tentang asal usul Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari (tempat, tempoh dan orangtua), perjalanan hidup beliau sejak kecil sehingga wafat (1227 H/1812 M), riwayat pendidikan, keterlibatan beliau dalam berbagai aktivitas (pendidikan, agama, sosial budaya, ekonomi dan politik) dikerajaan Banjar sejak Sultan Tahmidullah berkuasa (1700-1734) sampai Sultan Sulaiman (1801-1825), pemikiran dan karya-karyanya termasuk silsilah beliau.

Karim dan kawan (2004) dalam buku mereka yang bertajuk "Empat Ulama Pembina IAIN Antasari", menggambarkan riwayat hidup empat ulama pembina Institut Agama Islam Negeri Antasari Banjarmasin, yang berisi latar belakang keluarga, pendidi-

kan, karya-karya dan perjuangan mereka sehingga menduduki posisi yang tinggi dalam lembaga pendidikan tinggi Islam tersebut. Pertama adalah K.H. Hanafie Gobit (1915-1990) yang menduduki posisi sebagai anggota Majlis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia dari Partai Muslimin Indonesia (1977-1982), Qadhi Besar Kalimantan (1942-1950), dan kepala Kantor Urusan Agama Kalimantan (1951-1970). Kedua adalah K.H. Zafry Zamzam (1918-1972) yang pernah menduduki posisi sebagai anggota KNIP (1946), anggota Dewan Banjar (1948), anggota MPRS mewakili '*Alim* ulama (1960-1967), kepala Jawatan Penerangan Kalimantan Selatan (1962), dan Rektor Institut Agama Islam Negeri Antasari Banjarmasin (1964-1972). Ketiga adalah K.H. Abdurrahman Ismail (1814-1972) yang pernah menjadi anggota Dewan Banjar (1948-1950), Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Antasari Banjarmasin (1961-1965), Wakil Rektor (1965-1972), dan Sekretaris Komite Kemerdekaan Indonesia di Timur Tengah. Keempat adalah K.H. Mastur Jahri (1920-1987) yang pernah menduduki posisi sebagai Kepala Pertimbangan Majlis Ulama Indonesia cabang Kalimantan Selatan (1976-1987), anggota Badan Pekerja MPR RI dari utusan daerah (1982-1987), anggota Komite Kemerdekaan Indonesia di Cairo Mesir (1950-1951), Ketua Kerapatan Qadhi Besar Banjarmasin (1952-1961), Ketua Kerapatan Qadhi Besar dan Mahkamah Syari'ah Kalimantan (1958-1961), dan Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Antasari (1972) dan Rektor IAIN Antasari Banjarmasin (1973-1982).

Karim dan Makmur (2006) dalam buku mereka yang berjudul "Ulama Pendiri Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan" menggambarkan biografi tiga ulama dari pondok pesantren tertua di Kalimantan Selatan, yang di dalamnya terdapat latar belakang keluarga dan pendidikan, keperibadian dan pandangan hidup, keterlibatan mereka dalam banyak aktivitas (pendidikan, agama, sosial dan politik), karya-karya tulis, gagasan pembaharuan dan sedikit tentang peranan dan pengaruh-

nya. Tuan Guru Haji Abdurrasyid (1884-1934) adalah pemimpin PP Rasyidiyah Khalidiyah di Amuntai Kabupaten Hulu Sungai Utara, Tuan Guru Haji Mahfuz Amin (1912-1995) adalah pendiri PP Ibnu Amin di Pemangkih Kabupaten Hulu Sungai Tengah, dan Tuan Guru Haji Kasyful Anwar (1883-1940) adalah *muassis* atau pemimpin pertama PP Darussalam Martapura Kabupaten Banjar. Ketiga-tiga ulama di atas memiliki latar belakang keluarga yang berbeda. Tuan Guru Haji Abdurrasyid berasal darianak petani, yang kemudian menjadi ulama termasyhur karena ketekunannya dalam menuntut ilmu agama, sejak dari kampung halamannya (desa Palimbangan Amuntai) hingga ke tanah suci Mekah (Saudi Arabia) dan Cairo (Mesir). Sebaliknya, K.H. Mahfuz Amin dan Tuan Guru Haji Kasyful Anwar berasal dari keluarga ulama yang cukup kaya dan sama-sama pernah menimba ilmu agama di Mekah.

Rosyadi (2006) dalam bukunya "Bertemu ke Sekumpul, Sebuah Kenangan buat Abah Guru", menggambarkan hasil kunjungannya ke tempat tinggal ulama karismatik Tuan Guru Haji Zaini Ghani di Sekumpul Martapura sepanjang tahun 1999-2001. Pada awalnya, tulisan dalam buku tersebut adalah kumpulan tulisan yang dimuatnya dalam surat kabar Kalimantan Post dan hasil wawancara dengan beberapa tokoh dan pejabat tinggi eksekutif dan legislatif yang juga pernah berkunjung ke Sekumpul. Oleh karena itu, tulisannya lebih bersifat kompilasi yang dipenuhi dengan ratusan foto guru Sekumpul dan para tamu istemewa yang pernah berkunjung ke sana, termasuk gambar-gambar peserta *majlis ta'lim* yang jumlahnya mencapai sepuluh ribuan dan para pengantar jenazah ketika beliau wafat tahun 2004 yang lalu. Ada juga foto-foto penjabat setingkat lokal dan nasional yang berkunjung ke Sekumpul, mulai kepala daerah (bupati, gubernor) hingga kepala kepolisian, panglima TNI, menteri negara, mantan Wakil Presiden RI (Dr. H. Hamzah HAS), dan mantan Presiden RI ke-3 (allahyarham K.H. Abdurrahman Wahid).

BAB IV
PEMBANGUNAN SOSIAL

A. PENGERTIAN PEMBANGUNAN

Untuk memahami arti pembangunan, penulis mengedepankan beberapa definisi yang dikemukakan oleh para ahli atau sarjana, baik yang klasik maupun yang kontemporer, terutama mereka yang banyak menaruh perhatian terhadap ilmu-ilmu sosial. Di samping itu, dia juga berusaha untuk menguraikan tujuan-tujuan utama dari pada pembangunan, sehingga (para) pembaca akan paham dan mengerti bahwa pembangunan diarahkan untuk apa, ke mana dan untuk siapa.

1. Secara Etimologis

Pembangunan dalam bahasa Inggris adalah ”development.” Secara harfiyah atau etimologis, dalam *New Webster's Dictionary and Thesaurus of the English Language* (1991: 261), ”development” berasal dari kata kerja ”to develop” yang mempunyai beberapa arti di antaranya adalah ”to cause to grow” (menyebabkan sesuatu tumbuh atau berkembang), ”to expand” (memperlebar atau memperluas usaha), ”to evolve” (mengembangkan fikiran, makhluk hidup). Karena itu, pembangunan bisa berkaitan dengan berbagai aspek kehidupan

masyarakat, baik di bidang ekonomi, politik, sosial budaya, maupun ilmu pengetahuan dan teknologi, yang tujuan akhirnya adalah untuk meningkatkan kesejahteraan hidup (aspek material) masyarakat atau manusia, atau meningkatkan kualitas hidup (non-material) masyarakat atau manusia dalam suatu tempat, daerah, wilayah, negara, kawasan atau bahkan dalam suatu atau beberapa benua.

2. Secara Terminologis

Pembangunan, istilah yang dikenal sekarang ini, adalah sebuah isu global yang sudah pernah dikaji secara aktif sejak Perang Dunia II. Mungkin terdapat beberapa alasan mengapa persoalan pembangunan ini perlu dikaji. *Pertama*, telah banyak negara di Asia dan Afrika telah bebas dari Kolonialisme; karena itu, tumbuh kesadaran dari negara-negara baru untuk membangun dirinya dengan harapan bisa mendapatkan kehidupan yang lebih baik dibanding kehidupan mereka sebelumnya. *Kedua*, negara-negara adi kuasa (*super power*) yang dibagi ke dalam dua blok, Negara Kapitalis dan Negara Sosialis atau Komunis, ingin menanamkan pengaruh politik dan ekonomi terhadap negara-negara di Dunia Ketiga; karena itu, terutama semasa Perang Dingin, ke duanya berlomba membantu negara-negara yang baru merdeka. *Ketiga*, berdirinya Persatuan Bangsa-Bangsa (*United Nations*), yang telah memiliki komitmen -melalui banyak lembaga pembangunan- untuk membantu negara-negara yang sedang dan belum berkembang karena sebahagian dianggap masih miskin, belum maju dan terkebelakang. Dengan kata lain, negara-negara tersebut masih mengalami berbagai ketertinggalan, kelemahan dan kekurangan seperti makanan, kesehatan dan pendidikan (Aziz, 2001: 1-13). Sebagaimana ditulis dalam kamus New Webster's di atas (1991: 261), bahwa negara-negara yang dikategorikan sebagai sedang atau belum berkembang (*developing nations/countries*) adalah negara yang memiliki rata-rata pendapatan per-kapitanya kurang dari 2.000

US dolar; yang lebih dari 2.000 US dolar per-tahunnya disebut negara-negara sudah berkembang atau sudah maju (*developed nations/countries*).

Istilah pembangunan atau '*development*' secara umum telah dan masih digunakan dalam banyak bidang kajian, dan mempunyai **a**rti yang agak berbeda**.** Dalam perspektif sejarah, pembangunan adalah sebuah proses panjang dari pada pengalaman hidup manusia dalam sebuah atau banyak negara untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik. Dalam perspektif sosiologi, pembangunan adalah sebuah fenomena sosial yang ditimbulkan oleh hubungan antara individu dan individu lainnya, antara individu dan sebuah kelompok, atau antara kelompok yang satu dengan kelompok yang lain dalam waktu tertentu dalam sebuah negara atau banyak negara untuk meningkatkan kualitas kehidupan mereka. Karena itu, masalah pembangunan berkaitan dengan aspek ekonomi dan bukan ekonomi. Dalam perspektif ekonomi, pembangunan adalah sebuah proses untuk memperbesar pendapatan per-kapita dari pada masyarakat dalam suatu negara. Dalam perspektif politik, pembangunan adalah suatu aktivitas untuk mendominasi berbagai sumber daya manusia dan alam demi pencapaian tujuan politik. Walaupun istilah ini dipahami agak berbeda, bagaimanapun, intinya adalah sama, yaitu proses pembangunan memiliki perencanaan yang tersusun dan terorganisir, memakan waktu yang panjang, melibatkan banyak pelaku (*agents*), subjek, sasaran atau objek, dan menyangkut berbagai bentuk (fisik atau bukan fisik) untuk disebarkan seperti dana, penanaman modal, pinjaman, makanan, kesehatan, fasilitas pendidikan, dan tujuan dari pada pembangunan itu sendiri.

Bagaimanapun, para pakar atau ahli telah mempunyai pendapat yang berbeda tentang konsep pembangunan. Di antara mereka adalah para ilmuwan besar dalam bidang ilmu sosial abad ke-19 seperti August Comte (1798-1857), Karl Marx (1818-1830), Edward Spencer (1820-1903), Emile Durkheim

(1858-1917) dan Max Weber (1864-1920). Comte, misalnya mengatakan bahwa terdapat tiga tahapan periode atau fase yang dialami atau dilewati oleh manusia dalam perkembangannya untuk memperoleh kemajuan, yaitu masa ekspansi, masa pertahanan dan masa industrialisasi. Spencer mengatakan bahwa perkembangan manusia bergerak dari tingkatan yang rendah kepada tingkatan kemajuan yang lebih tinggi. Perbedaan konsep yang mereka kemukakan adalah didasarkan kepada pendapat mereka tentang sejarah evolusi manusia dan perubahan yang mereka alami untuk mendapatkan kemajuan, atau didasarkan kepada prinsip evolusi sosial dari pada pemikiran Darwin (lihat Aziz, 2001: 35). Walaupun mereka saling berbeda dalam pemahaman, tetapi tujuan teori-teori yang mereka bangun tersebut adalah serupa, yaitu berupaya untuk memahami ciri-ciri dasar dari pada masyarakat yang telah mendukung dan mengalami pembangunan.

Pada abad ke-20, datang ilmuwan-ilmuwan baru yang mencoba mengeritik, meningkatkan dan menggabungkan berbagai teori dan pendekatan abad ke-19. Teori dan pendekatan ini tidak lagi semata mempelajari mengapa kondisi seperti itu telah terjadi, tetapi juga membicarakan tentang strategi dan model-model bagaimana memecahkan berbagai masalah pembangunan tersebut (Aziz, 2001: 69).

Para sarjana abad ke-20 seperti Sunkel (1977), Todaro (1977), dan Seers (1979) telah banyak menjelaskan tentang konsep pembangunan. Sunkel mengatakan bahwa pembangunan adalah sebuah proses transformasi daripada keadaan tertentu kepada keadaan lainnya yang dianggap lebih baik. Sedangkan Todaro mengatakan bahwa pembangunan adalah sebuah proses pengorganisasian yang berorientasi kepada semua sistem ekonomi dan masyarakat. Pembangunan tidak cuma melibatkan perencanaan awal daripada pendapatan dan pengeluaran, tetapi juga perubahan lembaga sosial, struktur manajemen, pendapat umum, adat istiadat dan kepercayaan. Seers menyebutkan bahwa

pembangunan diarahkan kepada penghentian kemiskinan, memperkecil jumlah pengangguran, ketidaksetaraan atau jurang pemisah antara negara yang kaya dan yang miskin, dan memperkecil ketergantungan ekonomi dan politik kepada negara-negara adi kuasa. Karena itu, pembangunan diarahkan kepada makhluk manusia dan dari makhluk manusia (Aziz, 2001: 59-60).

Ilmuwan lain seperti Martinussen (2004: 14), bahkan melihat pembangunan layaknya sesuatu yang menjelma dalam teori modernisasi, yaitu perubahan-perubahan di negara-negara Dunia Ketiga menuju peningkatan kesamaan dengan negara-negara maju atau negara-negara industri. Bagaimanapun, penekanan diberikan kepada peningkatan berbagai kemampuan untuk pengambilan dan pelaksananaan keputusan-keputusan yang sesuai dengan perioritas daerah setempat (lokal dan regional) atau nasional.

Pembangunan adalah juga sebuah perubahan dalam totalitas pengalaman manusia, yang sedikit banyak berkaitan dengan proses perubahan. "*Development is a change in the totality of human experience, that more or less is relating to the process of change*" (Harrison, 1988: 80). Dengan demikian, proses pembangunan berjalan seiring dengan proses perubahan dalam masyarakat.

Perbedaan pendapat tentang konsep pembangunan juga terjadi antara para ekonom Barat dan Timur. Bagi ekonom Barat, pembangunan adalah suatu proses yang dirancang secara sadar untuk mencapai tujuan tertentu dalam konteks kuantitatif yang meliputi berbagai aspek ekonomi, seperti pengeluaran negara, pendapatan negara dan pendapatan per-kapita. Bagi ekonom bukan Barat, pembangunan termasuk berbagai konteks kehidupan sosial, misalnya status, kekuasaan, identitas, kesejahteraan, yang bisa saling mempengaruhi atau mendominasi (Aziz, 2001: 58).

Dengan demikian, pembangunan meliputi berbagai bentuk proses perubahan yang menekankan kepada beberapa faktor seperti ekonomi, sosial, budaya dan politik. Proses pembangunan tidak hanya melibatkan pembangunan dalam bidang ekonomi, tetapi juga dalam bidang bukan ekonomi, seperti pendidikan, kesehatan, transportasi, moral, nilai spiritual, politik dan juga budaya.

Dalam perspektif Islam, pembangunan sejatinya adalah mengandung makna untuk membangun kesadaran dan sekaligus melakukan gerakan ke arah masyarakat Islam yang dicita-citakan atau sebenarnya (*genuane Islâm*) ketika berhadapan dengan berbagai tantangan. Selain itu, masyarakat Islam mesti menggali nilai-nilai, kelebihan-kelebihan, perilaku, pemikiran dan kepercayaan yang terdapat dalam berbagai kehidupan mereka sendiri, sebab pemahaman dan keimanan mereka ber-hadapan dengan suatu pandangan dunia atau *'world view'* yang dikenalkan oleh para ulama modern, kaum intelektual Islam dan para pengikut mereka, dan juga oleh kelompok Islam ekstrem yang bisa merusak pelbagai tatanan kehidupan umat. Berbagai tantangan atau cabaran tersebut masuk melalui ilmu pengetahuan dan filsafat Barat modern yang sekular, teknologi dan ideologi yang sudah menyamai menjadi virus sekularisasi global. Meskipun disadari bahwa semua sains dan teknologi Barat tidak selalu bertentangan dengan ajaran Islam, tetapi tidak berarti bahwa umat Islam harus menerima teori-teori filsafat, sains dan teknologi Barat tanpa menghujahnya, tanpa memahami implikasi dan menguji keabsahan nilai-nilai yang ada dalam teori tersebut. Tentu saja tidak ada pengetahuan yang bebas nilai. Tetapi dengan menerima pandangan mereka tanpa didasari oleh pandangan dunia umat Islam sendiri, perubahan cara hidup umat Islam yang akan terjadi hanyalah suatu per-ubahan yang lazim, sehingga perubahan itu tidak pantas disebut sebagai suatu pembangunan atau sebuah kemajuan (Al-Attas, 1996).

Begitupun, dalam pandangan Mohamad (2001: 258-9) bahwa perubahan telah dirancang untuk masa depan. Masyarakat manusia tidak diharapkan menjadi statis, tetapi dinamis atau terus bergerak maju. Tentu saja keinginan ini bukan tanpa alasan. Al-Qur'ân sebagai dasar dan petunjuk bagi umat Islam dalam melakukan berbagai tindakan atau amalan di dunia mengandung segala aspek kehidupan manusia. Dengan mengkaji isinya, mereka akan mengetahui jalan dan pendekatan yang benar dalam memecahkan pelbagai permasalahan dunia dan mengatasi berbagai tantangan. Meskipun al-Qur'an tidak memberikan jawaban secara detail, al-Qur'an memberi dorongan bagi umat Islam untuk mencari altenatif atau pengetahuan yang lain. Oleh karena itu, umat Islam mesti berubah dan menyesuaikan diri dengan situasi yang baru untuk memperoleh kemajuan dan kesejahteraan. Bagaimanapun, "*Islam is not an obstacle of progress*." (Mohamad, 2001: 163).

Walaupun demikian, kemajuan tidak semata suatu perubahan yang akan terjadi atau sebuah gerakan ke arah terjadinya perubahan, tetapi harus dipahami sebagai sesuatu yang sudah *establish* secara permanen atau sudah berlaku. Kemajuan yang bisa dicapai juga terbatas karena terikat oleh tujuan akhir dalam kehidupan dunia. Bila tujuan akhir –misalnya kaya, pupularitas- belum tercapai, segala yang telah dicapai biasanya belum dianggap sebagai sebuah kemajuan. Manusia yang masih berada dalam kegelapan belum bisa dikatakan berada dalam proses kemajuan. Siapa yang mengatakan bahwa dirinya atau mereka sudah maju, dia sebenarnya telah membuat kebohongan ke atas makna sebenarnya daripada tujuan kemajuan itu sendiri (Al-Attas, 1996).

Konsep pembangunan dan kemajuan bisa saja membuat umat kebingungan karena campur aduk antara kebenaran dan kepalsuan, antara realitas dan bayang-bayang. Dalam kebingungan tersebut, dia atau mereka harus melakukan tindakan positif dengan cara melatih kebebasan untuk memilih yang lebih baik,

menerima apa yang baik dan relevan dengan keperluan mereka, melakukan tindakan yang tepat dalam mempertimbangkan berbagai keperluan tersebut sambil mempertahankan upaya mereka untuk kembali ke jalan yang benar dan melangkah ke arah yang sesuai dengan usaha tadi. Usaha semacam ini, yang mendorong ke arah perubahan dinamakan pembangunan, dan kembali ke jalan benar yang terdapat dalam usaha pembangunan tersebut adalah suatu kemajuan (lihat Al-Attas, 1996).

Dari sini tampak bahwa proses pembangunan dan kemajuan harus sejalan dengan nilai-nilai agama. Manusia harus membangun dirinya untuk keselamatan dunia dan akhirat. Konsep pembangunan dan kemajuan dalam Islam yang menekankan keseimbangan dunia dan akhirat hampir tidak ditemukan dalam perspektif Barat, yang lebih menekankan memajuan material dan bukan spritual.

B. PENGERTIAN PEMBANGUNAN SOSIAL

Pembagunan sosial adalah suatu proses yang dirancang untuk mencapai kesejahteraan masyarakat atau rakyat –satu keadaan di mana segala keperluan sosial dipenuhi, peluang-peluang diwujudkan, dan masalah sosial ditangani dengan baik (Rahman, 2007). Menurut James Midgley (1955) sebagaimana dikutip oleh Rahman (2007: 84), pembangunan sosial adalah ”... *a process of planned social change designed to promote the well-being of population as a whole in conjunction with a dynamic process of economic development.*” Oleh karena itu, pembangunan sosial bertujuan untuk mensejahterakan masyarakat seiring dengan dinamika proses pembangunan ekonomi.

Sebagai suatu konsep, pembangunan sosial lebih menekankan kepada pembangunan komunitas (*community development*) atau kelompok masyarakat (*social development*) dari pada orang-perorang atau individual (*case work*). Konsep pembangunan sosial yang kemudian dijadikan pendekatan dan model oleh

para pekerja sosial dalam memecahkan berbagai masalah sosial seperti kemiskinan, keluarga berencana, pendidikan orang dewasa, pembangunan masyarakat perdesaan, pengangguran dan pemukiman liar di perkotaan, cukup banyak mendapatkan kritikan meskipun berasaskan kebutuhan-kebutuhan dasar masyarakat umum dan dilakukan dengan perencanaan dan implementasi kebijakan sosial yang lebih luas. Akan tetapi, pembangunan sosial umumnya telah menjadi proyek-proyek dari segelintir elit penguasa termasuk penguasa Kolonial, pengabaian pelayanan langsung terhadap individu (*person in environment*) yang telah menjadi bagian kerja para pekerja sosial untuk jangka waktu yang lama. Karena itu, pencapaian pembangunan terutama di dunia ketiga yang umumnya masih *underdeveloped* kurang maksimal. Dalam konteks Asia misalnya, pembangunan telah menimbulkan kemiskinan relatif yang hanya menguntungkan sebahagian kecil individu, dan teah memperburuk kondisi ketidak seimbangan sosial antara yang kuat dan yang lemah, dan telah menyumbang kepada bentuk baru ketergantungan, frustrasi, ketegangan, ketidaksetaraan dan kekerasan.

Di samping itu, pendekatan dan model ini bersifat *top-down,* sehingga kurang memperhatikan perspektif kemanusiaan dan kurang menyentuh kebutuhan masyarakat secara umum atau yang lebih luas. Maka kemudian, dicarikan upaya untuk mengintegrasikan pendekatan dan model ”pembangunan sosial” ini dengan mengangkat budaya-budaya lokal (*local cultures*) dalam mengimplementasikan pendekatan dan model *cumminity development* atau *social development* tersebut. Dengan kata lain, pembangunan masyarakat melalui pempribumisasian pekerjaan sosial. Pendekatan ini diperkirakan akan mampu meningkatkan kesejahteraan masyarakat secara gradual karena lebih mengutamakan kepentingan orang banyak, bukan segelintir orang tertentu (lihat Ling How Kee, 2014: 12-13).

Manusia sebagai makhluk sosial tumbuh dan berkembang sejalan dengan waktu dan dipengaruhi oleh lingkungannya. Lingkungan tersebut bisa berupa lingkungan keluarga, sekolah dan masyarakat yang juga disebut trilogi pendidikan. Karena itu, objek atau sasaran pembangunan sosial adalah masyarakat, dan di antara sasarannya adalah pembangunan di bidang ekonomi, pendidikan, kesehatan dan keagamaan. Pembangunan di bidang pendidikan dan keagamaan adalah topoksi utama daripada para ulama. Dengan demikian, kaum ulama dapat dikatakan sebagai "*agents of social development".*

C. BEBERAPA TEORI PEMBANGUNAN

Kepentingan menggunakan berbagai teori dalam suatu kajian tidak perlu diperdebatkan. Teori-teori tersebut merupakan asas bagi para penyelidik untuk membangun soalan-soalan kajian yang akan mereka lakukan. Di samping itu, sebuah teori merangkumi keseluruhan kerangka kerja dari pada asumsi-asumsi dan konsep-konsep, yang daripadanya para penyelidik bisa mendapatkan idea dan petunjuk-petunjuk dalam melakukan kajian. Berdasarkan asumsi ini, pengkaji perlu melakukan sorotan dari pada literatur-literatur yang di dalamnya terdapat konsep-konsep atau teori-teori yang sesuai dengan kajian yang diperbincangkan maupun ditakrifkan kembali secara kritis. Terdapat beberapa teori pembangunan, dan dua dari pada teori utama dan mendasar adalah teori konservatif atau tradisional dan teori progresif atau radikal.

1. Konservatif/Tradisional

Teori ini menyebutkan bahwa sistem yang ada (tradisi, adat-istiadat, aturan, nilai, kepercayaan) dianggap "adil, baik, aman, harmoni". Dengan demikian, tidak terdapat asas pertentangan dalam pembangunan sebab perubahan asas pembangunan sukar dilakukan. Walaupun ada, hanyalah untuk perubahan tertentu dan terbatas, misalnya untuk mengurangi kemiskinan dan sikap

berprasangka buruk terhadap kelompok minoritas. Dengan kata lain, perubahan yang diperlukan dalam sebuah masyarakat yang besar jarang menekankan kepada teori semacam ini, karena sistem yang sudah ada pada asasnya berfungsi untuk menghidupkan atau menginternalisasikan keseimbangan, stabilitas dan keharmonisan. Karena itu, masyarakat harus manaruh perhatian kepada bagaimana sistem sosial yang sudah ada dapat membangun stabilitas dan meningkatkan keharmonisan serta kesatuan. Bagaimanapun, menurut Webster (1984: 50), pembangunan tergantung kepada nilai-nilai tradisional dan primitif yang sedang digantikan oleh nilai-nilai modern.

2. Progresif/Radikal

Teori ini adalah lawan daripada teori konservatif. Dalam teori ini, sistem yang sudah ada dianggap bersifat eksplotatif dan opresif, karena terdapat asas pertentangan di dalamnya. Dengan demikian, alternatif-alternatif untuk mengubah beberapa bahagian asas daripada sistem tersebut adalah dianjurkan. Di samping itu, teori ini bertujuan untuk mengetahui siapa yang (telah) biasanya menerima keuntungan daripada sistem tersebut, dan mempelajari perseteruan untuk mengetahui penyebab-penyebabnya dan bagaimana menghentikan atau meminimalkan pertentangan tersebut. Oleh karena itu, kebebasan, persamaan dan penghayatan dari pada marwah dan kesempurnaan manusia diperlukan untuk semua orang, tidak hanya untuk sekelompok orang (orang-orang) tertentu (Aziz, 2001: 72).

Sehingga masa kini, kedua-dua teori di atas masih mendominansi dan bahkan sudah lazim menjadi acuan. Di negara-negara ketiga, keduanya masih dianggap relevan. *Pertama*, belum terdapat teori-teori pembangunan yang lebih baru. *Kedua*, negara-negara umumnya adalah bekas negeri-negeri jajahan, sehingga wajar bila mereka mengadopsi teori-teori Barat bagi pembangunan negeri-negeri mereka. Bahkan di negeri-negeri kawasan Asia Tenggara yang majoriti penduduknya adalah

Islam, seperti Indonesia, Brunei dan Malaysia, teori-teori pembangunan yang berasal dari Barat masih diguna pakai, meskipun kurang selaras dengan ajaran Islam. Teori pertama menjalankan sistem liberal kapitalis, manakala yang kedua mengamalkan sistem sosialis atau komunis. Walaupun kedua-dua sistem tersebut tumbuh dari dua falsafah yang berbeda, tetapi kedua epitemologinya sama, yaitu *euro-centric* dan *Western ethno-centric*. Tujuan akhir kedua falsafat tersebut juga sama, yaitu pemaksimalan pengeluaran dan penggunaan (faktor produksi), sementara itu sistem sosialis lebih menekankan alat-alat pengeluaran (alat produksi). Keduanya berdasarkan ukuran-ukuran kuantitatif bagi pemenuhan keperluan manusia yang bersifat material (Salleh, 2009).

Pembangunan di negeri-negri Islam seharusnya berdasarkan pradigma bukan Barat. Ia harus berteraskan Islam yang bersumber dari al-Qur'ân, al-Hadits dan pendapat para ulama (Ijma dan Qiyas), bukan filsafat atau pemikiran Barat. Keempat-empat sumber ini membentuk pandangan dunia atau tasawwur Islam yang jauh berbeda daripada pandangan dunia Barat yang menjadi asas pembentukan teori pembangunan secara umum. Teori pembangunan Islam mesti tumbuh dari epistemologi dan *tasawwur* Islam sendiri. Begitu juga pelaku pembangunan mesti berfungsi sebagai hamba dan khalifah Allah SWT. Alam roh, alam dunia dan alam akhirat berfungsi sebagai skala waktu pembangunan, ilmu fardhu 'ain sebagai kerangka pembangunan, ibadah sebagai pengkaedahan pembangunan, sumber alam sebagai peralatan pembangunan, dan keredhaan Allah SWT sebagai tujuan akhir dari pada pembangunan dalam Islam (Salleh, 2007).

D. TUJUAN PEMBANGUNAN

Tujuan pembangunan tidak semata untuk membuat sebuah atau banyak negara kaya secara ekonomi, atau untuk mengembangkan *Gross National Product* (GNP) dan orang-orang

dalam aspek-aspek sosial politik. Dalam konteks negara bangsa, tujuan akhir daripada pembangunan adalah untuk menghapus jurang pemisah antara negara kaya/berkembang dan negara miskin/tidak berkembang, dan untuk meningkatkan kehidupan ekonomi masyarakat di Dunia Ketiga. Ini artinya bahwa negara-negara kaya harus membantu yang miskin agar maju dengan memberi berbagai kemudahan, seperti dana, pinjaman, modal dan usaha. Bagaimanapun, ini tidak berarti bahwa yang kaya harus mengorbankan kebebasan, kekuasaaan dan harga diri mereka. Tentu saja bahwa pembangunan memerlukan banyak orang untuk berpartisipasi (Aziz, 2002: 50).

Dalam masyarakat modern, terutama di Barat, tanda-tanda kemajuan mengambil bentuk yang berbeda, seperti perluasan bidang pendidikan, modernisasi perdesaan dan perkotaan, peningkatan mobilitas sosial, penambahan struktur sosial, penambahan kelas menengah dan dunia usaha (Aziz, 2002: 39). Perang Dunia II terkadang dianggap sebagai tahun-tahun pembangunan. Alasannya ialah bahwa banyak Dunia Ketiga terbebas dari Kolonialism, di mana masyarakatnya menderita akibat kekurangan makanan, kekurangan air bersih, kekurangan tempat pelayanan kesehatan, buta khuruf, dan tidak cukup tempat tinggal yang layak dan menyenangkan. Dengan demikian, dekade pertama daripada pembangunan (1950-1959), dekade kedua (1960-1969), dan dekade ketiga pembangunan (1970-1979), pada asasnya tidak hanya untuk meningkatkan keadaan ekonomi masyarakat atau sebuah negara, tetapi juga untuk melepaskan mereka dari pada tekanan, ketidakadilan, dan lain-lain agar supaya mereka bisa tinggal dalam keserbacukupan dan kesejahteran.

Dalam kenyataan, selepas melewati fase-fase tersebut, masyarakat di Dunia Ketiga belum memperlihatkan hasil yang positif, pekerjaan mereka belum mampu memperkecil tingkat kemiskinan dan pengangguran. Juga, jurang pemisah antara

negara-negara kaya atau berkembang dan negara-negara miskin atau tidak berkembang semakin dalam (Aziz, 2001: 47).

Untuk mencapai tujuan pembangunan sebagaimana disebutkan di atas, terdapat dua faktor yang diperkirakan mempunyai pengaruh. *Pertama*, faktor dalam seperti sikap, disiplin, bentuk kepemimpinan dan stabilitas politik. *Kedua*, faktor luar, seperti bantuan dana dan pinjaman termasuk kekuasaan Kolonialisme (Aziz, 2001: 50-51). Bagaimanapun, setelah tujuan tercapai, tidak berarti bahwa proses pembangunan terhindar dari berbagai tantangan atau cabaran. Kadang-kadang ada tantangan atau hambatan pembangunan yang berkaitan dengan bidang ekonomi seperti modal, sumber daya manusia dan alam; dengan bidang politik seperti ketidakstabilan, kepemimpinan, nepotism, monopoli, militerism, dan kapitalism; dan dengan bidang budaya seperti ideologi, sikap, mental; dan dengan bidang sosial seperti *illiterate* dan kependudukan (Aziz, 2001: 52-53).

Meskipun terdapat perbedaan pendapat daripada para sarjana di atas tentang konsep dan teori pembangunan, bagaimanapun, *core*-nya adalah sama, yaitu pencapaian kemajuan atau progres daripada suatu masyarakat (Comte, Spencer, Sunkel dalam Aziz, 2001). Mereka sama-sama memandang bahwa tujuan pembangunan tidak hanya untuk mencapai kejayaan ekonomi, tetapi juga untuk menghapus jurang pemisah di masyarakat sehingga mereka terhindar dari berbagai tekanan dan ketidakadilan.

BAB V
ULAMA, PENDIDIKAN DAN MODAL SOSIAL

A. PENGERTIAN MODAL ATAU KAPITAL

Sebelum mendiskusikan tentang modal sosial (*social capital*), terlebih dahulu harus dipahami apa yang dimaksud dengan modal atau kapital itu sendiri. Secara etimologis, sebagaimana dikutip oleh Damsar (2011: 173), modal atau kapital berasal dari bahasa Latin "caput" yang berarti "kepala", yang kemudian menurut Berger (1990) dipahami sebagai dana, sejumlah uang, bunga uang pinjaman, atau modal. Dalam New Webter's Dictionary (2004: 146), modal (bahasa Inggris: *capital*) berarti ". . . *the stock of goods or commudities, . . . interest in the assets of a business, . . . profit from the sale of assets . . .*. Sedangkan dalam Kamus Ekonomi, Winardi (1980: 54) mendefinisikan modal atau kapital adalah benda-benda berupa alat-alat produksi, uang untuk investasi atau yang diinvestasikan, pendapatan yang akan diterima dari investasi, dan nilai berupa uang aktiva total. Arti lain dari pada modal atau kapital adalah barang, tenaga fisik, keterampilan atau gabungan antara tenaga fisik dan ketrampilan (Damsar, 2001: 173). Dengan demikian, **modal atau kapital berarti dana, uang, bunga, tumpukan barang, bunga dari aset usaha, penjualan, alat-**

alat produksi, bunga dari pada usaha,keuntungan dari hasil penjualanberbagai aset.

Kata kapital pada awalnya digagas oleh tokoh sosiologi ternama, Karl Max (1818-1883), dalam bukunya "Das Kapital". Dia memaknainya sebagai nilai surplus (*surplus value/ mehrwert*). Nilai surplus menurut KarlMax diperoleh oleh kaum kapitalis, yaitu para pemilik modal, dari kaum proliter, yaitu para buruh, akibat interaksi sosial antara ke dua kelompok tersebut dalam berbagai proses produksi barang dan konsumsi (lihat Damsar, 2011; juga Nan Lin, 2001). Para buruh, menurut Karl Max, dianggap oleh kaum kapitalis memiliki nilai guna dan sekaligus nilai tukar.Sebagai sumber nilai tukar, buruh adalah pemasuk umum untuk sebuah proses produksi barang atau komuditas yang dihasilkan,dan tidak untuk pengeluaran pribadi buruh itu sendiri. Nilai tukar buruh juga tidak untuk pengeluaran majikan, melainkan untuk dijual dalam sistem pasar yang bersifat impersonal, yaitu untuk ditukarkan dengan uang. Dalam konteks ini, buruh dapat diperjualbelikan seperti halnya barang atau komoditas, tetapi mereka juga mampu memproduksi jumlah barang lebih besar dari permintaan atau penawaran untuk mempertahankan nilai tukarnya itu. Dengan demikian, buruh mampu memproduksi jumlah barang atau komoditas dengan nilai tukar jauh lebih banyak daripada nilai tukar komoditas atau barang lainnya untuk mempertahankan hidup dan memperoleh tenaga kerja yang lebih banyak lagi. Tambahan atau kelebihan daripada kebutuhan buruh untuk kelangsungan hidup mereka dan pemulihan kembali tenaga kerja mereka biasanya disebut nilai surplus (lihat Damsar, 2011: 174-175). Dalam sistem ekonomi kapitalisme, kelebihan (nilai surplus) ini biasanya diambil oleh majikan, tidak dikembalikan kepada buruh tersebut.Bahkan kelebihan tersebut dianggap sebagai investasi yang selanjutnya ditanamkan atau diinvestasikan kembali oleh majikan tersebut ke dalam proses produksi dan sirkulasi ko-

moditas, sehingga para majikan tersebut bisa memperoleh atau meraup keuntungan yang lebih besar lagi lewat pasar.

Secara terminologis, modalatau kapital adalah **"suatu bentuk nilai surplus dan investasi yang diharapkan pengembaliannya dalam berbagai bentuk."** (Damsar, 2011: 176). Sedangkan menurut Nan Lin (2001: 3), **kapital** adalah ***"investment of resources with expected returns in the marketplace. "***Oleh karena itu, **modal** atau**capital** berarti **nilai surplus dan investasi dari berbagai sumber yang diharapkan pengembaliannya dalam berbagai bentuk melalui pasar.** Modal atau kapital tersebut bisa berbentuk pendapatan, keuntungan, laba dalam arti yang luas. Bahkan dalam perkembangan terakhir, pengertian modal atau kapital bisa mengandung berbagai bentuk, di antaranya *human capital, cultural capital, symbolic capital,* dan *social capital* (Damsar, 2011: 177).

B. PENGERTIAN MODAL SOSIAL

Dikaitkan dengan pengertian modal atau kapital di atas, maka modal atau kapital sosial (*social capital*) bisa dimaknai sebagai investasi yang ditanamkan dalam sebuah atau banyak lembaga (terutama lembaga sosial, ekonomi, dan budaya) dan bisa digunakan untuk mendatangkan keuntungan atau surplus dalam bentuk lain (misalnya uang, barang, atau jasa). Pengertian keuntungan di sinisangat beraroma kebarat-baratan yang materialistis, karena dipengaruhi oleh *Capitalism*, yaitu suatu sistem ekonomi di mana alat-alat produksi, pendistribusian, dan pertukaran dimiliki secara pribadi dan dijalankan juga untuk kepentingan pribadi (New Webter's Dictionary, 2004: 146). Padahal, kehidupan manusia meliputi aspek spiritual (jiwa) dan fisikal (tubuh). Oleh karena itu, penggunaan kata "menguntungkan" tampaknya kurang relevan untuk mendefinisikan kapital atau modal sosial. Penulis lebih cenderung menggunakan kata "bermanfaat"atau "mendatangkan manfaat". Kata yang terakhir ini kedengarannya lebih realistis

dan humanis untuk mendefinisikan istilah kapital atau modal sosial. Dengan demikian, kapital sosial atau modal sosial bisa diartikan sebagai ***investasi atau kelebihan-kelebihan yang diperoleh akibat interaksi sosial yang kemudian bisa mendatangkan manfaat atau dimanfaatkan untuk meningkatkan kualitas dan kesejahteraan hidup masyarakat tersebut.***

Coba bandingkan dengan beberapa definisi yang dikemukakan oleh para ahli tentang kapital atau modal sosial yang telah dikutip oleh Damsar (2004) sebagai berikut:

1. “Sumber daya aktual dan potensial yang dimiliki oleh seseorang berasal dari jaringan sosial yang terlembaga serta berlangsung terus-menerus dalam bentuk pengakuan dan perlakuan timbal balik” (Piere Bourdieu, 1986)
2. “Seperangkat sumber daya yang inheren dalam hubungan keluarga dan dalam organisasi sosial komunitas serta sangat berguna bagi pengembangan kognitif dan sosial anak” (James Coleman, 2008).
3. “Kemampuan individu untuk mengatur sumber-sumber langka berdasarkan keanggotaan mereka dalam jaringan atau struktur sosial yang lebih luas” (Alejandro Portes, 1995).
4. “Jaringan, nilai, dan kepercayaan yang timbul di antara anggota perkumpulan, yang memfasilitasi koordinasi dan kerja sama untuk menfaat bersama” (Robert Putmnam, 1999).
5. “Kekuatan yang meningkatkan potensi untuk perkembangan ekonomi dalam suatu masyarakat dengan menciptakan dan mempertahankan hubungan sosial dan pola organisasi sosial” (Jonathan H. Turner, 1999).
6. “Semua kekuatan sosial komunitas yang dikonstruksikan oleh individu atau kelompok dengan mengacu kepada struktur sosial yang menurut penilaian mereka dapat mencapai tujuan individual dan atau kelompok secara efisien dan efektif dengan kapital lainnya” (Robert M.Z. Lawang, 2004).

Dengan demikian, modal atau kapital sosial adalah seluruh sumber daya yang dimiliki oleh anggota atau individu (seperti jaringan, nilai, kepercayaan, kemampuan, kekuatan, kelompok sosial, pranata sosial, lembaga sosial atau struktur sosial), yang dapat diproses untuk menghasilkan produk di mana di dalamnya terdapat atau terjadi hubungan atau interaksi timbal balik, dan dapat dimanfaatkan bagi pengembangan dan pembangunan masyarakat (misalnya domain kognitif, domain sosial, domain affektif, domain psikomotorik, atau aspek ekonomi, aspek budaya, aspek politik, dan sosial), baik anak-anak, remaja, orang dewasa, maupun orang tua. Simpulan ini tampaknya sejalan dengan pendapat Nan Lin (2001: 3) yang menyatakan bahwa, "*capital is captured in social relation and that it evokes structural constrains and oppurtunities as well as actions and choices on the part of the actors.*" Sedangkan menurut Putman sebagaimana dikutip oleh Haryanto (2015: 207), modal sosial adalah seperangkat hubungan antarmanusia yang bersifat horizontal yang mencakup jaringan dan norma bersama yang berpengaruh terhadap produktivitas masyarakat. Dengan demikian, modal sosial terwujud dalam hubungan sosial yang memungkinkan timbulnya berbagai kesempatan dan banyak pilihan yang bisa dilakukan oleh pemilik modal atau kapital dalam melakukan berbagai tindakan karena adanya jaringan dan norma yang berpengaruh terhadap produktivitas masyarakat, meskipun juga bisa mengakibatkan berbagai hambatan struktural.

C. BEBERAPA SUMBER MODAL SOSIAL

Sebagaimana dikatakan oleh Nan Lin (2001: 3), bahwa "modal" atau "kapital" merupakan sumber-sumber (*resources*). Ketika sumber-sumber tersebut diinvestasikan untuk memperoleh keuntungan (*profit*) sebagai tujuan dari investasi itu sendiri, modal tersebut kemudian diproses dua kali. *Pertama* sebagai investasi, yang merupakan *outcome* dari proses produksi itu sendiri. *Kedua* sebagai keuntungan setelah dipasarkan, yang

merupakan faktor penyebab (*causal factor*) dalam sebuah produksi, yaitu modal tersebut ditukar untuk menghasilkan keuntungan.

Pemahaman tentang sumber modal atau sumber kapital sosial agaknya disamakan dengan pengertian bentuk kapital sosial itu sendiri. Karena itu, penggunaan kedua terminologi ini telah mendatangkan pemahaman kontroversial (Damsar, 2002: 184). Pada satu sisi, kewajiban dan harapan, potensi informasi, norma dan sanksi, hubungan otoritas, dan organisasi sosial dianggap sebagai bentuk modal atau kapital sosial. Pada sisi yang lain, mereka dianggap sebagai sumber kapital sosial karena semuanya itu tidak harus dibayar dalam bentuk uang atau nilai lainnya dalam periode yang sama, kecuali harapan reciprositas dalam bentuk yang sama di masa mendatang (lihat Damsar, 1012:184).

Ada tiga level bentuk kapital sosial yang utama, yatiu nilai, institusi dan mekanisme. Nilai terdiri dari simpati, rasa berkewajiban, rasa percaya, reciprositas, dan pengakuan timbal balik. Institusi mencakup keterlibatan umum sebagai warga negara, asosiasi dan jaringan; mekanisme meliputi kerja sama dan sinergi antar kelompok (lihat Damsar, 2002: 184).

Namun demikian, modal yang berupa *resources* itu sendiri juga memiliki sumber-sumber di luar dirinya, baik yang berbentuk material maupun immaterial. Karena itu, agama/kepercayaan, kebudayaan, ilmu pengetahuan, keterampilan, teknologi, dan jasa dapat dikategorikan sebagai sumber-sumber immaterial; sedangkan etnis, penduduk, bangsa, negara, lembaga pendidikan, perumahan, keluarga, pranata sosial, institusi dan organisasi sosia, dan lainnya yang sejenis adalah sumber-sumber modal material.

Begitu pun sumber-sumber modal sosialdapat digali dan berasal dari masyarakat itu sendiri. Keanekaragaman budaya, etnis, agama dan bahasa bisa menjadi sumber daripada modal

sosial. Masyarakat multikultural yang dimiliki oleh bangsa Indonesia, misalnya, merupakan investasi (kelebihan atau keunggulan) yang tidak dimiliki oleh bangsa-bangsa lain yang bersifat homogin. Heteroginitas atau multikultural dari masyarakat Indonesia merupakan kelebihan atau keunggulan dibanding dengan negara-negara lain yang bangsanya bersifat homogin. Oleh karena itu, heteroginitas atau multikultural bangsa Indonesia adalah sumber dari modal sosial bangsa Indonesia dan sekaligus juga sebagai modal atau kapital dari bangsa dan negara Indonesia.

Selain dari pada itu, jumlah penduduk yang besar juga merupakan sumber daripada modal sosial. Banyaknya penduduk atau *over population* seperti yang dimiliki oleh RRC, India, USA, Rusia, Indonesia, Pakistan, Jepang dan Negara-negara lain yang padat penduduknya, adalah sumber dari modal sosial bagi negaranya. Kepadatan penduduk dari setiap negara juga merupakan modal sosial meski pada satu sisi bisa menimbulkan konflik sosial. Sumber daya manusia yang banyak dalam suatu negara dapat dimanfaatkan untuk pembangunan suatu negara tanpa harus mendatangkan tenaga-tenaga kerja dari luar negara; karena itu, penduduk, warga negara, SDM suatu negara merupakaninvestasi dari negara tersebut, sehingga semuanya pada satu sisi dapat dikatakan sebagai modal dasar dari negera tersebut dan pada sisi yang lain adalah sumber dari modal sosial, modal politik, modal ekonomi, dan modal budaya bangsa dan negara tersebut.

D. BENTUK-BENTUK MODAL SOSIAL

Modal sosial bisa berbentuk lembaga atau institusi, pranata, organisasi, sekolah, rumah sakit, koperasi, dan pasar, di mana terjadi interaksi sosial di dalamnya. Dalam lembaga pendidikan seperti sekolah atau madrasah, guru berinteraksidengan siswa-siswanya, para siswa saling berinteraksi secara individual atau berkelompok, pimpinan lembaga pendidkan berinteraksi dengan

staf atau bawahannya, baik dengan karyawan administrasi maupun denganpara guruatau pengajar. Di rumah sakit juga terjadi interaksi sesama dokter, dokter dengan perawat, dokter dengan pasen, dengan pengunjung, dan dengan warga rumah sakit lainnya.Interaksi juga terjadi di lingkungan lembaga koperasi seperti antara pengurus atau pegawainya dengan para nasabah. Begitu juga di lembaga ekonomi yang disebut pasar, setiap saat terjadi interaksi antara pedagang dengan pembeli, atau antar sesama pedagang atau sesama pembeli di pasar.

Begitu pun pranata seperti keluarga, di mana terjadi interaksi antar anggotanya, adalah juga salah satu modal sosial. Bentuk lainnya adalah organisasi, yaitu wadah perkumpulan orang-orang yang tertata dan bersistem dengan tujuan tertentu yang ingin dicapai, di mana di dalamnya juga terdapat interaksi sesama anggotanya atau antara pimpinan dan bawahan. Karena terdapat interaksi sosisla di dalamnya, maka organisasi atau semua perkumpulan yang tertata dan bersistem dengan tujuannya yang jelas adalah juga salah satu bentuk modal sosial.

Bagaimanapun, guru dan staf administrasi di sekolah, dokter dan perawat di rumah sakit, pegawai koperasi dan nasabah, telah mengabdikan dirinya untuk kelangsungan hidup lembaga (pendidikan, rumah sakit, dan koperasi). Para pembeli telah mengeluarkan uang untuk kelangsungan hidup para pedagang, atau bahkan kelangsungan hidup pasar. Tenaga, pemikiran dan ketrampilan yang dikeluarkan oleh guru dan staf administrasi, dokter dan perawat, pegawai koperasi dan nasabah, tidak sebanding dengan gajih atau upah yang mereka peroleh. Tenaga, pemikiran dan ketrampilan yang telah mereka keluarkan selama bekerja merupakan investasi bagi kelangsungan hidup lembaga. Setelah mereka pensiun atau bila mereka berhenti bekerja di lembaga tersebut, mereka tidak lagi mendapatkan keuntungan –kecuali uang pesangon-dari lembaga di mana mereka bekerja sebelumnya. Padahal lembaga-lembaga tersebut, misalnya sekolah atau madrasah, tetap eksis.

Begitupun uang dari pembeli barang di pasarbisa digunakan oleh para pedagang untuk menambah modal atau membeli barang dagangannya lagi, sehingga usaha mereka semakin besar, tanpa memperhitungkan kembali uang pembelian dari para pembeli sebelumnya. Padahal para pembeli telah mengeluarkan uang dan menerima barang, tetapi barang yang mereka terima tidak sebanding dengan kesediannya untuk membeli barang tersebut kepada para pedagang. Oleh karena itu, pengabdian para guru, dokterdan perawat, pelayanan pegawai koperasi, dan kesediaan pembelibarang adalah kelebihan yang tidak kembali lagi kepada dirinya, sehingga semuanya dapat dikatakan sebagai modal sosial.

Begitu juga keluarga yang baik dan bahagia (yang *sakinah*, *mawaddah* dan *warahmah*), bukan keluarga yang *broken home*, merupakan salah satu kesatuan sosial yang memiliki sumbangan atau kontribusi penting terhadap kelangsungan hidup masyarakat di lingkungannya, di daerahnya, kelansungan hidup bangsa dan negaranya. Keluarga telah ikut berinvestasi dan menyumbang bagi ketenteraman, keamanan, keharmonisan dan kesatuan hidup masyarakat, bangsa dan negara, meskipun kadang-kadang mereka mendapatkan imbalan berupa pelayanan dan perlakuan yang tidak selayaknya dari pemerintah sebagai penanggung jawab kelangsungan hidup berbangsa dan bernegara. Kelebihan yang dikeluarkan atauyang disumbangkan oleh keluarga kepada masyarakat, bangsa dan negara, tidak sebanding dengan penerimaan pelayanan dan perlakuan dari pemerintah sebagai penanggung jawab kelangsungan hidup bangsa dan negara. Karena itu, keluarga, bagaimanapun, adalah modal sosial bagi kelangsungan hidup masyarakat,bangsa dan negara.

Begitujuga organisasi atau perkumpulan, seperti NU dan Muhammadiyah, juga mempunyaiandil atau kontribusi bagi kelangsungan hidup bangsa dan negara di negeri ini. Kedua organissasi sosial keagamaan ini telah berupaya mengorganisir

para anggotanya untuk membangun bangsa ini. Ini merupakan investasi yang cukup besar dari kedua organisasi ini dalam pembangunan masyarakat, bangsa dan negara, meski kemudian imbalan yang mereka dapatkan tidak selalu mengutungkan, baik dari masyarakat maupun pemerintah, bagi kelangsungan hidup ke dua organisasi ini. Karena itu, organisasi atau perkumpulan juga dapat dikatakan sebagai modal sosial khususnya untuk membangun kehidupan masyarakat, bangsa dan negara yang lebih baik ke depannya.

E. LEMBAGA PENDIDIKAN SEBAGAI MODAL SOSIAL

1. Keluarga

Keluarga adalah kelompok terkecil dari suatu masyarakat. Ada dua bentuk keluarga dalam masyarakat, yaitu keluarga inti (nuclear family) dan keluarga luas (*extended family*). Keluarga inti, disebut juga keluarga batih, biasanya terdiri dari ayah, ibu, dan anak atau anak-anak mereka. Sedangkan keluarga luas erdiri dari ayah, ibu, anak, dan dan anggota keluarga lainnya seperti saudara ayah/ibu dan anak-anak mereka (keponakan), orangtua ayah/ibu ke samping dan ke atas (kakek, nenek, dan saudara-saudara mereka), saudara suami/isteri (ipar), orangtua suami/isteri (mertua), dan anggota keluarga lainnya. Dalam sistem kekerabatan, anggota keluarga tersebut bisa terjadi karena hubungan darah dan perkawinan, dan keluasannya bisa berbeda-beda berdasarkan kebudayaan masyarakat yang bersangkutan. Oleh karena itu, dalam masyarakat atau suku Dayak di Kalimantan misalnya, semua anggota keluarga tinggal dalam rumah besar yang disebut *balai adat*; dalam masyarakat Minang di Sumatera Barat misalnya, semua anggota keluarga terikat dalam *rumah gadang*.

Sebuah keluarga inti merupakan kesatuan sosial terkecil dalam masyarakat. Setiap anggota keluarga saling berintreaksi secara inten dan hubungan sesama mereka sangat erat.Setiap

anggota juga mempunyai fungsi dan peranannya masing-masing. Dalam banyak kebudayaan, terutama dalam masyarakat desa dan sebagian dalam masyarakat kota, ayah berperan sebagai kepala rumah tangga yang fungsinya adalah mencari nafkah untuk kelangsungan hidup keluarga, ibu berperan sebagai pendamping suami yang fungsinya adalah melayani suami dan mengasuh anak atau anak-anak, dan anak berperan sebagai pembantu orangtua yang fungsinya adalah membantu berbagai kegiatan atau pekerjaan orangtua. Semua anggota keluarga bertanggung jawab berdasarkan peranan dan fungsinya masing-masing.

Dalam perspektif pendidikan, keluarga adalah institusi pendidikan awal. Di lingkungan keluargalah, anak mendapat pendidikan secara informal sebelum memasuki sekolah/madrasah. Pendidikan keluarga biasanya meliputi penanaman dan pembiasaan etika, nilai-nilai, dan norma-norma agama serta adat istiadat. Karena bentuknya informal, pendidikan berlangsung tidak menggunakan kurikulum dan tidak terjadwal.Bahkan, aktivitas pendidikan kadang-kadang tidak disadari oleh semua anggota keluarga karena berlangsung secara natural.Dengan demikian, pendidikan keluarga menjadi sangat penting dan tidak bisa diabaikan.

Di samping itu, sebagai unit terkecil dari masyarakat, keluarga juga mempunyai banyak peran dan fungsi dalam kehidupan suatu masyarakat. Sebagaimana disebutkan di atas, keluarga berperan sebagai wadah pendidikan, dengan fungsi utamanya adalah mendidik anak-anak dalam arti luas, yaitu membimbing.

2. Sekolah/Madrasah

Dalam lembaga pendidikan, guru berinteraksi dengan siswa-siswanya, para siswa saling berinteraksi secara individual atau berkelompok, pimpinan lembaga berinteraksi dengan staf

atau bawahannya, baik dengan karywan administrasi maupun denganpara guruatau pengajar. Bagaimanapun, guru dan staf administrasi di sekolah, dokter dan perawat di rumah sakit, pegawai koperasi, telah mengabdikan dirinya untuk kelangsungan hidup lembaga (pendidikan), rumah sakit, dan koperasi.

Tenaga, pemikiran dan ketrampilan yang dikeluarkan oleh guru dan staf administrasi, dokter dan perawat, pegawai koperasi, tidak sebanding dengan gajih atau upah yang mereka peroleh. Tenaga, pemikiran dan ketrampilan yang telah mereka keluarkan selama bekerja merupakan investasi bagi kelangsungan hidup lembaga. Setelah mereka pensiun atau bila mereka berhenti bekerja di lembaga tersebut, merka tidak lagi mendapatkan keuntungan –kecuali uang pesangon-dari lembaga dimana mereka bekerja sebelumnya. Padahal lembaga-lembaga tersebu, misalnya, tetap eksis.

3. Masyarakat

Pengertian masyarakat salah satunya dikemukakan oleh Koentjaraningrat dalam bukunya "Pengantar Antropologi". Beliau mengatakan bahwa masyarakat adalah kesatuan hidup dari makhluk-makhkuk manusia yang terikat oleh suatu sistem adat istiadat tertentu (1992:98). Ini artinya bahwa masyarakat adalah sekumpulan individu atau sekelompok orang yang tinggal dalam suatu tempat tertentu dan hidup dengan kebudayaan mereka secara turun temurun. Masyarakat tentu berbeda dengan keluarga yang jumlah anggotanya terbatas (baik keluarga inti maupun keluarga luas), dan dengan kelompok atau kumpulan orang lainnya seperti crowd, marga, organisasi dan kelompok – kelompok kecil dan terbatas lainnya.

Dalam kajian sosiologis dan antropologis, sekelompok individu yang disebut masyarakat bisa dibedakan dalam dua bentuk, yaitu masyarakat tradisional dan masyarakat modern. Durkheim, dalam buku utamanya yang bertajuk "The Division

of Labour in Society", menjelaskan bahwa terdapat dua bentuk dasar daripada masyarakat, yaitu masyarakat tradisional dan masyarakat modern. Dia juga mengatakan bahwa masyarakat tradisional mempunyai bentuk yang berbeda kohesi sosial di antara anggota-anggotanya. Jenis hubungan seperti ini dia sebut "*mechanical solidarity*". Selain daripada itu, orang-orang dalam masyarakat tradisional seperti ini memperlihatkan tugas-tugas mereka yang terbatas sebagai sebuah komunitas agraris sederhana berdasarkan kelompok-kelompok keluarga atau marga dalam daerah pemukiman di desa. Secara umum, mereka sama-sama mengikuti sebuah pola yang kaku daripada norma-norma dan kepercayaan-kepercayaan tradisional. Akan tetapi, kesamaan mereka tidak berarti bahwa mereka tergantung satu sama lain, malainkan setiap individu atau kelompok adalah secara relatif mengontrol dirinya atau kelompok mereka sendiri (*relatively self-contained*), dan mempunyai pembagian kerja yang terbatas sesuai dengan kemampuan dirinya atau kelompoknya.

Sebaliknya, masyarakat modern bersaing lebih banyak untuk memperoleh sumber-sumber penghasilan yang relatif terbatas. Ketika persaingan mengarah kepada suatu permasalahan, pemecahan sosialnya muncul. Dalam hal tertentu, masyarakat modern harus beradaptasi dengan lingkungan alam sekitar dan juga lingkungansosial mereka. Dengan demikian, pembahagian kerja menjadi lebih rumit dan menimbulkan saling ketergantungan yang terus berkembang di antara anggota-anggota masyarakat. Kemudian, mereka juga membentuk lembaga-lembaga khusus yang juga berbeda untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan primer dan sekunder mereka yang khusus pula daripada masyarakat, seperti keperluan akan agama, ekonomi, politik dan pendidikan. Sebagai masyarakat yang lebih kompleks, kohesi yang dimiliki oleh masyarakat modern, yang disebut 'organic solidarity', adalah saling ketergantungan satu sama lain (Webster, 1984: 44-45).

Dengan demikian, masyarakat tradisional dan masyarakat modern dapat dibedakan dengan melihat pola kehidupan dan pekerjaan, ikatan individu dan peranan kekerabatan, bentuk perhubungan, pola fikir dan pandangan atau orientasi masa (Webster, 1984). Perbedaan tersebut bisa juga dilihat berdasarkan dinamika budaya atau pola budaya, struktur sosial, kelembagaan sosial, dan sikap mereka terhadap perubahan sosial (Macionis, 2005).

Masyarakat tradisional, menurut Durkheim, memiliki ikatan sosial berbentuk "*mechanical solidarity*", masyarakat modern memiliki ikatan sosial berbentuk "*organic solidarity*". Tonnies menyebut kelompok pertama sebagai masyarakat "Gemeinschaft", kedua sebagai masyarakat "Gesellschaft". (Marshall, 1998).

Selain daripada itu, menurut Webster (1984), tiga ciri penting terdapat dalam masyarakat tradisional atau primitif, yaitu:

1. Nilai tradisionalisme adalah dominan, yaitu masyarakat berorientasi ke masa lampau dan mereka tidak cukup memiliki kemampuan budaya untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan yang baru.
2. Sistem kekerabatan adalah perkara yang menentukan untuk semua praktik sosial, dan menjadi alat utama yang dengannya hubungan-hubungan ekonomi, politik dan hukum menjadi terkontrol. Posisi seseorang dalam sistem kekerabatan didasarkan kepada keturunan, yaitu sebuah refleksi daripada status atau kedudukan keluarga, marga atau sukubangsa yang daripadanya seseorang dilahirkan. Posisi seseorang hanya akan berubah bila dia menaiki hirarki keluarga, dan status miliknya diperoleh melalui hubungan kekerabatan.
3. Para anggota daripada masyarakat tradisional memiliki kedekatan emosional, percaya tahyul dan fatalistik terhadap dunia: '*what will be be', 'things have always been this way'.*

Sebaliknya, masyarakat modern dibentuk oleh ciri-ciri yang sebenarnya berlawanan, yaitu:

1. Masyarakat mungkin masih memiliki berbagai tradisi, tetapi tidak memperbudak mereka. Mereka menentang sesuatu yang tidak begitu perlu dan melibatkan diri ke dalam kemajuan budaya yang berkelanjutan. Dengan demikian, mereka tidak terjatuh dalam tradisionalisme.
2. Kekerabatan memiliki peranan yang kurang penting dalam semua aspek kehidupan masyarakat modern. Bahkan dalam sebuah pekerjaan yang berat dan menuntut keberhasilan serta motivasi yang tinggi, semuanya tidak ditentukan oleh kekerabatan.
3. Anggota-anggota masyarakat modern tidak fatalistik, tetapi berpandangan ke depan dan inovatif, siap mengatasi berbagai tantangan yang mereka hadapi dalam kehidupan, terutama dalam perkara bisnis, dalam mereflikasikan semangat kewirausahaan yang kuat dan pendekatan ilmiah yang rasional terhadap tantangan zaman dan global (Webster, 1984: 50-51).

Bagaimanapun, telah terjadi peralihan daripada masyarakat tradisional kepada masyarakat modern. Menurut Lerner (1964) seperti dikutip oleh Webster (1984: 52), bahwa melalui proses difusi budaya dari berbagai belahan dunia yang lebih maju, masyarakat tradisional mengalami peralihan menuju modern. Lerner memahami bahwa peralihan tersebut adalah sebuah '*empathetic' society*, yaitu masyarakat yang dimaknai dengan 'ia ingin menjadi apa' (*what it wants to become*). Untuk menyelami dan memahami perasaan orang lain (*to be empathetic*), selanjutnya Lerner dalam Wibster (1984: 52) mengatakan bahwa pelibatan kemampuan mereka adalah untuk:

> *"rearrange the self-esteem on short notice', the capacity to 'incorporate new roles' and to have a publicly minded orientation that encourages participation. On the contrary,'traditional*

> *society is non-participant –it deploys people by kinship into communities isolated from each other and from a center ... [it lacks] the bands of independence, people horizons are limited by local."*

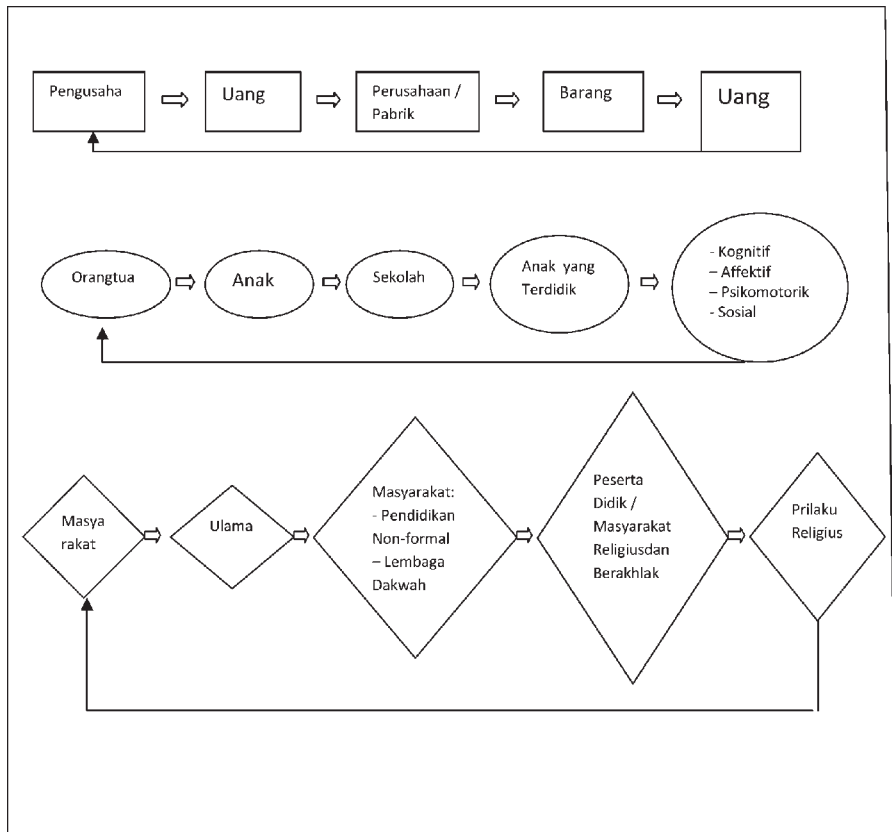
Dengan demikian, semakin banyak sebuah masyarakat memperlihatkan empati, semakin banyak pula mereka terlibat dalam proses modernisasi, dan juga semakin cenderung mereka menjadi modern. Tentu saja, uraian Lerner tentang modernisasi adalah sesuatu yang agak berbeda daripada dua bentuk masyarakat di atas, tradisional dan modern, sejak dia mencoba mengetahui 'tahapan pengganggu' (*the intervening stage*) dan 'masyarakat peralihan' (*the transitional society*).

Dalam perspektif pendidikan, masyarakat bisa berperan sebagai subjek, objek, dan mitra pendidikan. Sebagai subjek, masyarakat menjadi pelaksana pendidikan, baik melalui yayasan atau organisasi. Sebagai objek, masyarakat adalah input pendidikan. Sebagai mitra, masyarakat bersama pemerintah ikut bertanggung jawab terhadap kelangsungan pendidikan buat anak-anak mereka. Bahkan masyarakat merupakan wadah proses pendidikan itu sendiri, sebagai sarana pendidikan non-formal. Oleh karena itu, masyarakat adalah modal sosial untuk dunia pendidikan.

F. ULAMA SEBAGAI MODAL SOSIAL

Untuk menjelaskan bahwa ulama adalah salah satu modal atau kapital sosial, konsep berikut dan ilustrasi di bawah ini menjadi penting. Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa modal atau kapital terwujud dalam berbagai sumber (SDM, SDA, Uang, Barang, Jasa, dan lain-lain). Modal ini kemudian ditanamkan dalam suatu/banyak wadah atau lembaga (ekonomi) seperti perusahaan, koperasi, perbankan, dan sejenisnya, (sosial) seperti LSM, organisasi massa, keluarga, masyarakat dan sejenisnya, (pendidikan) seperti sekolah, madrasah, pesantren, perguruan tinggi dan sejenisnya. Dari wadah atau lembaga tersebut,

modal yang ditanamkan itu kemudian mengasilkan produk (barang, orang) yang selanjutnya dijual atau dipasarkan sehingga menghasilkan keuntungan atau profit (uang, jasa) yang selnjutnya dikembalikan kepada pemilik modal. Seterusnya modal tersebut bisa diinvestasikan kembali atau digunakan untuk kelangsungan hidup pemilik modal dan keluarganya. Ilustrasi berikut juga bisa menggambarkan suatu modal/kapital yang kemudian diproses sehingga menghasilkan produk yang mempunyai nilai guna atau nilai tukar untuk dikembalikan kepada pemiliknya.

Gambar 5.1. *Ilustrasi Modal Sosial*

Dari gambar di atas dapat diketahui bahwa ulama juga merupakan modal atau kapital sosial yang dimiliki oleh masyarakat sebagaimana uang dan anak yang masing-masing dimiliki oleh pengusaha dan orangtua. Modal sosial tersebut kemudian diinvestasikan atau diproses melalui lembaga yang berbeda-beda. Uang diinvestasikan ke perusahaan atau pabrik (lembaga ekonomi), anak diinvestasikan ke sekolah (lembaga pendidikan), dan ulama dalam masyarakat melalui lembaga pendidikan non-formal dan dakwah. Produk dari berbagai modal sosial tersebut adalah berbentuk barang dengan nilai tukar berupa uang, anak yang terdidik (cerdas intelektual dan emosional) dengan nilai guna berupa pengetahuan dan ketrampilan, masyarakat yang religius dan berakhlak dengan nilai guna prilaku religius. Baik uang, pengetahuan dan ketrampilan, dan prilaku religius berikutnya kembali ke pemilik modal masing-masing. Keuntungan berupa uang bisa dinikmati kembali oleh pengusaha sebagai pemilik modal, keuntungan berupa pengetahuan dan ketrampilan dapat dinikmati kembali oleh orangtua sebagai pemilik modal, dan keuntungan berupa prilaku religius juga dapat dinikmati kembali oleh masyarakat sebagai pemilik modal.

BAB VI
PERANAN ULAMA DALAM PEMBANGUNAN SOSIAL

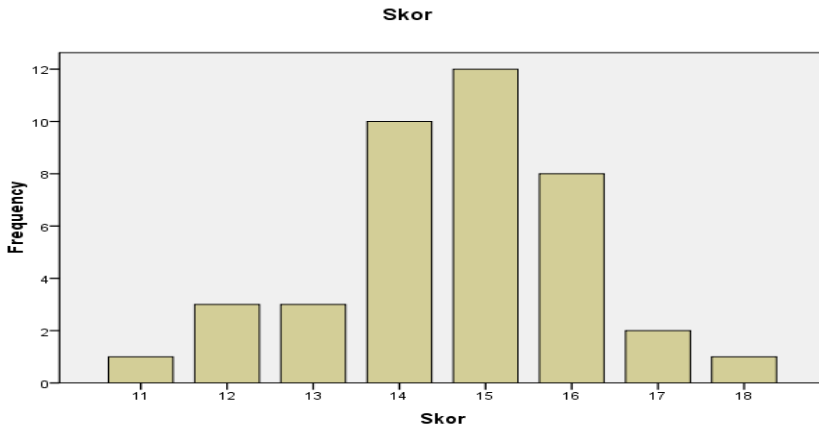
Ada tiga hal yang perlu dijelaskan untuk memahami bab ini, yaitu peranan, ulama dan pembangunan sosial. Sebagaimana diuraikan pada bab sebelumnya bahwa peranan berarti implementasi dari fungsi atau tugas seseorang, dalam hal ini adalah ulama, sesuai dengan kedudukan atau posisi orang tersebut. Fungsi utama daripada ulama adalah mendidik dan melaksanakan dakwah; dan karena itu, peranan utama daripada ulama adalah sebagai pendidik dan pendakwah. Secara individual (ulama) maupun secara kelompok (kaum ulama) melaksanakan pendidikan secara formal di lembaga pendidikan Islam seperti (Pondok) Pesantren dan Madrasah (Diniyah) dan secara non-formal di masyarakat melalui Majlis Ta'lim dan Pengajian Agama. Sebagai pendakwah, ulama berdakwah di masyarakat, baik secara *bi al-lisan,*yaitu berceramah baik melalui tablig akbar, peringatan hari-hari besar Islam, maupun melalui media masa seperti radio dan TV; *bi al-qalam*, yaitu berdakwah melalui tulisan di media cetak seperti suratkabar, majalah, makalah, risalah, buku atau kitab; *bi al-hal*, yaitu melalui contoh tauladan seperti berperilaku jujur, sabar, bijak, istiqamah, sederhana, suka menolong, berkekuatan akidah dan amalan keagamaan, memperlihatkan ketekunan dalam

beribadah, kedalaman ilmu (agama Islam), dan menunjukkan perilaku-perilaku terpuji lainnya. Pembangunan sosial adalah suatu aktivitas yang dirancang untuk meningkatkan kualitas dan kesejahteraan rakyat atau masyarakat.Jadi, setiap kegiatan yang direncanakan dan bertujuan untuk membina masyarakat agar supaya mereka menjadi berkualitas dan sejahtera dapat disebut sebagai pembangunan sosial, dan pembangunan ini bisa dalam bentuk fisik maupun non-fisik atau spiritual.

Untuk memahami, menggambarkan dan menjelaskan peranan ulama tersebut, penulis melihatnya dari tiga indikasi. Ketiga indikasi itu adalah respon atau kesan ulama terhadap pembangunan sosial, partisipasi ulama dalam pembangunan sosial, khususnya yang berkaitan dengan aspek spiritual (seperti keterlibatan mereka dalam kegiatan pendidikan dan dakwah, pembimbingan dan penasehatan dalam bidang sosial dan keagamaan) dan aspek fisikal pada umumnya (seperti pembangunan tempat ibadah dan gedung sekolah/madrasah), dan tindakan ulama dalam kegiatan pembangunan sosial sehingga ulama dianggap sebagai pelaku atau "agent" pembangunan sosial. Tindakan di sini dapat dilihat dari peranannya/mereka dalam berbagai aktivitas pembangunan sosial (seperti kepeloporan dalam membangun lembaga pendidikan Islam dan kepemimpinan dalam upacara keagamaan dan siklus kehidupan).

A. RESPON ULAMA TERHADAP PEMBANGUNAN SOSIAL

Hasil penelitian penulis terhadap peranan ulama dalam pembinaan masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan menunjukkan bahwa mayoritas ulama merespon positif terhadap pembangunan yang dilakukan baik oleh pemerintah daerah maupun pemerintah pusat untuk meningkatkan kualitas dan kesejahteraan masyarakat di Kalimantan Selatan (lihat Makmur, 2010).Respon atau kesan mereka telah tergambar dalam Grafik 5.1.berikut ini.

Grafik 6.1. ResponUlama terhadap Pembangunan di Kalimantan Selatan

Dari Grafik 5.1. di atas dapat diketahui bahwa 10 orang responden mendapat skor 14, 12 orang responden mendapat skor 15, dan 8 orang responden mendapat skor 16. Dengan kata lain, banyak responden (30 orang) yang mendapat skor antara 14-16. Skor tersebut berada di atas skor rerata (12,88), yang termasuk dalam kategori merespon positif. Bagaimanapun, gambar itu memberi makna bahwa sebahagian besar atau mayoritas ulama mempunyai kesan positif ke atas pembangunan, termasuk terhadap pembangunan sosial di Kalimantan Selatan.

Temuan tersebut juga menunjukkan bahwa ulama bukan anti pembangunan, tetapi adalah penyokong pembangunan. Bila ulama memperlihatkan respon atau kesan positif terhadap pembangunan, maka kesan ulama terhadap terminologi sosial lainnya seperti modernisasi dan perubahan sosial juga bisa diasumsikan positif, karena modernisasi dan perubahan sosial adalah sesuatu proses sosial yang tidak mungkin dielakan. Proses sosial pasti berlaku sebagai akibat daripada dinamika suatu masyarakat, karena masyarakat yang ingin maju atau sudah maju bersifat dinamis bukannya statis. Begitu juga,

masyarakat modern adalah masyarakat yang dinamis sekaligus juga masyarakat yang selalu berubah.

B. PARTISIPASI ULAMA DALAM PEMBANGUNAN SOSIAL

Peranan ulama dalam pembangunan sosial dapat diketahui dari keikutsertaan mereka dalam aktivitas pendidikan dan dakwah, pemberian motivasi, bimbingan dan nasehat, serta kepemimpinan mereka dalam berbagai upacara keagamaan dan siklus kehidupan (*Rites-de-Passage*).

1. Ulama sebagai Pendidik

Tulisan berikut adalah penggambaran tentang peranan ulama dalam pembangunan sosial yang berhubungan dengan aktivitas pendidikan.Dengan kata lain, ulama ikut ambil bagian dalam pembangunan sosial dengan mengambil peran sebagai pimpinan lembaga pendidikan dan pendidik, baik dalam dunia pendidikan formal maupun non-formal.

Idealnya, ulama harus berperan aktif dalam bidang pendidikan. Ini adalah sebuah keharusan, karena ulama adalah pewaris nabi.Salah satu perilaku nabi yang harus ditiru dan diteladani oleh ulama adalah menyampaikan pengetahuan melalui majlis-majlis pertemuan di rumah beliau maupun di masjid dalam rangka *at-tarbiyah* dan *at-ta'lim*. Semasa hidupnya, Nabi Muhammad SAW telah menyampaikan ajaran Islam yang beliau terima daripada Allah SWT kepada umat manusia (suku bangsa Quraisy dan suku bangsa lainnya) melalui aktivitas pendidikan dan dakwah. Setelah menerima wahyu, beliau kemudian memberitahukan, mengkomunikasikan, dan mengajarkan isi wahyu tersebut kepada para keluarga terdekat dan sahabat. Oleh karena itu, pendidikan dan dakwah adalah tugas dan bahagian daripada kehidupan nabi yang mesti diteladani oleh para ulama.

Peranan utama daripada ulama dalam bidang pendidikan, tidak terkecuali di Kalimantan Selatan, terwujud dalam bentuk

kepimpinan dan pengajaran di sekolah-sekolah agama secara formal dan di tempat-tempat pengajian agama secara non-formal dengan jumlah jamaah atau peserta pengajiannya yang pada umumnya cukup banyak. Jenis sekolah agama yang umumnya dipimpin oleh ulama adalah pesantren (pondok pesantren) dan madrasah (diniyah). Pesantren adalah sebuah lembaga pendidikan Islam tradisional (*salafiyah*), meskipun sekarang ada yang berbentuk semi (salafi-khalafi) dan modern (*khalafiyah*). Pesantren tradisional khusus mengajarkan agama Islam, tidak berjenjang, menggunakan kurikulum sendiri, pembelajaran berlangsung melalui khalaqah atau sorogan. Pesantren salafi-khalafi sudah mulai mengadopsi sistem pendidikan modern di samping masih mempertahankan sistem tradisionalnya. Pesantren modern sudah menggunakan sistem pembelajaran sebagaimana lembaga pendidikan umum. Sebaliknya, madrasah adalah lembaga pendidikan Islam modern, berkelas dan berjenjang, mengajarkan mata pelajaran umum selain mata pelajaran agama, menggunakan kurikulum pemerintah, siswa perempuan dan lelaki umumnya belajar bersama di kelas atau bercampur, dan memanfatkan media dalam proses pembelajarannya.

Di dua institusi pendidikan formal ini, ulama melibatkan diri sebagai pemimpin atau pengasuh (pondok pesantren) yang biasanya disebut *muassis*, dan pemimpin madrasah meskipun tidak selalu.Selain berperan sebagai pemimpin, ulama juga umumnya berperan sebagai pengajar (guru, ustadz) di dua lembaga pendidikan Islam tersebut.

Selain melibatkan diri dalam dunia pesantren dan madrasah, ulama juga ambil bagian dalam institusi pendidikan Islam non-formal, seperti majlis ta'lim atau pengajian agama. Seperti juga di pesantren dan di madrasah, ulama juga berperan sebagai pimpinan majlis ta'lim dan sekaligus pengajarnya dan bahkan tidak jarang dia adalah juga pemiliknya. Institusi pendidikan Islam non-formal ini tumbuh dan berkembang pesat di tanah air. Di Kalimantan Selatan, lembaga pendidikan ini diperkenalkan

sekitar tahun 1980-an. Majlis ta'lim menggantikan jenis lembaga pendidikan Islam model lama yang disebut pengajian agama (Banjar: *pambacaan*, *babacaan*). Nama ”majlis ta'lim” menjadi populer setelah “pengajian agama” di desa Pasayangan Martapura yang dibina bersama (Allahyarham K.H. Muhammad Zaini Ghani dan Allahyarham K.H. Muhammad Salman Mulya) dan dipimpin oleh K.H. Muhammad Saman Mulya (dikenal dengan sebutan Guru Tuha), dipindah ke Komplek Sekumpul Kelurahan Jawa Kecamatan Martapura pada tahun 1988. Sebelum pindah ke komplek Sekumpul, K.H. Muhammad Zaini Ghani sempat membuka majlis ta'lim di sebuah mushalla (Banjar: *langgar*) Darul Aman dekat rumah beliau sendiri di Jalan Pasayangan Kelurahan Martapura (Rosyadi, 2004: 3). Di samping tempatnya cukup luas dan strategis, yaitu hanya sekitar 800 meter daripada simpang tiga masjid Syi'arus Shalihin di Jalan Ahmad Yani Martapura, sehingga memungkinkan pengajian agama tersebut berkembang dengan pesat sehingga jamaahnya pun semakin banyak, dan ketokohan beliau sebagai seorang ulama juga semakin popular. Di komplek yang baru ini, allahyarham Guru Ijai atau Tuan Guru Haji Muhammad Zaini Ghani, yang juga dikenal dengan panggilan Guru Sekumpul, membina sebuah mushalla yang berukuran cukup besar dan megah dan beberapa rumah kediaman untuk beliau peribadi dan keluarga. Di mushalla ini juga Guru Sekumpul menyampaikan ceramah atau pengajian keagamaan kepada puluhan ribu orang jamaah. Aktivitas majlis ta'lim Sekumpul ini dilaksanakan pada setiap hari Sabtu pagi khusus untuk perempuan, setiap hari Ahad hingga Kamis selepas salat Ashar hingga menjelang salat Maghrib khusus untuk jamaah lelaki, setiap hari Senin hingga Kamis pagi bisa dihadiri oleh jamaah lelaki dan perempuan, setiap Rabu malam setelah salat Maghrib khusus untuk pembacaan manakib Syeikh Muhammad Samman al-Madani, dan setiap Kamis malam seltelah salat Maghrib khusus untuk

pembacaan Burdah, salawat (*dhalail al-khairat*) dan maulid Nabi, khusus untuk jamaah lelaki (Daudi, 1996).

Majlis Ta'lim ar-Raudhah adalah majlis untuk belajar agama terbesar di Kalimantan Selatan atau bahkan di Kalimantan. Pengikut pengajian ini luar biasa banyaknya, sehingga sebahagian besar pengikutnya melimpah ke luar tempat utama daripada pengajian tersebut dilaksanakan, yaitu di *langgar* ar-Raudhah Komplek Sekumpul Martapura, Kalimantan Selatan. Karena jumlah pengikut majlis yang hadir dalam setiap pengajian melimpah ruah dan melebihi kapasitas ruang utama langgar terebut, shalla surau, maka sebahagian daripada jamaah itu hanya bisa mengikuti pengajian di pekarangan daripada surau dan jalan-jalan kecil di sekitar komplek Sekumpul tersebut melalui TV yang diakses dari mushalla atau surau beliau. Ada juga yang mengikuti pengajian di rumah-rumah warga di dalam komplek tersebut sambil menikmati makanan dan minuman yang disiapkan oleh tuan rumah, baik karena hubungan keluarga maupun atas kebaikan tuan rumah, atau di warung atau kedai sambil minum teh atau kopi.

Setelah beliau wafat pada tanggal 10 Agustus 2009 M atau 5 Rajab 1426 H, majlis ta'lim Sekumpul terhenti kegiatannya. Konon tidak satu orangpun (daripada murid-muridnya atau keluarganya) yang berani melanjutkan pengajian tersebut karena beliau tidak meninggalkan pesan atau wasiat. Dengan demikian, jamaah pengajian pun kehilangan tokoh ulama yang berperan besar dan hingga masa kini belum tergantikan.

Meskipun nama "majlis ta'lim" lebih populer dibanding dengan model pengajian agama *tempoe doeloe*, yang dalam bahasa Banjar disebut *babacaan* atau *pembacaan,* tetapi majlis ta'lim umumnya terdapat di perkotaan, sedangkan *babacaan* di mana diajarkan tafsir, hadis, fikih, tasauf dan akhlak umumnya terdapat di perdesaan; karena itu, jumlah pesertanya relatif sedikit. Pengajian (agama) yang disebut *babacaan* ini biasanya

mengambil tempat di rumah (ulama atau masyarakat), disurau (Banjar: *langgar*) dan di masjid dengan menggunakan kitab berbahasa Arab Klasik (*Arab Gundul*) atau Arab Melayu (*Arab Jawi*). Majlis ta'lim yang bertempat di rumah ulama atau bangunan khusus biasanya dibina oleh ulama itu sendiri. Karena itu, ulama adalah pendiri majlis ta'lim, juga pemimpin dan pengajar di majlis ta'lim tersebut, meskipun juga ditemukan majlis ta'lim yang pengajarnya adalah bukan pendirinya, seperti Majlis Ta'lim ar-Raudhah pimpinan allahyarham Guru Haji Muin di Kandangan.

Ada beberapa majlis ta'lim yang cukup besar dan banyak jamaahnya di Kalimantan Selatan, seperti Majlis Ta'lim Sabilal Anwar al-Mubarak yang dipimpin oleh K.H. M. Syukri Unus bertempat di komplek Darussalam Martapura, Majlis Ta'lim Mushalla Raudhatul Anwar pimpinan K.H. Munawwar dilaksanakan di desa Ilir Martapura, Majlis Ta'lim Nurul Muhibbin pimpinan K.H. Muhammad Bakhiet bertempat di komplek Pondok Pesantren Nurul Muhibbin Jalan A.Ramli Barabai, Majlis Ta'lim yang dipimpin oleh K.H. Asmuni, biasa dipanggil Guru Danau terdapat di desa Jaro Tanjung dan Paringin. Majlis-majlis ta'lim tersebut telah membentuk jaringan berupa organisasi keislaman dan dipimpin masing-masing oleh ulama pendirinya.

Oleh karena itu, lembaga pendidikan agama yang disebut pondok pesantren dan majlis ta'lim selalu dipimpin oleh ulama. Di sini ulama memainkan peranan sebagai pemimpin (pondok pesantren dan majlis ta'lim), dan juga berperanan sebagai pengajar. Sebaliknya, ulama tidak mesti dan harus menjadi pemimpin madrasah. Ulama bisa juga mengajar di madrasah, tetapi tidak semua guru atau ustadz di madrasah adalah ulama. Sebaliknya, pengajar dalam "pengajian agama" pasti dan harus ulama sebagaimana pengajar dalam majlis ta'lim. Dengan demikian, ulama berperanan sebagai pemimpin (pondok pesantren dan majlis ta'lim) dan ustadz atau pengajar (pondok pesantren, majlis ta'lim, dan "pengajian agama") dalam aktivitas pendidikan.

2. Ulama sebagai Pendakwah

Berdakwah adalah juga salah satu daripada tugas utama ulama. Ulama bisa berdakwah melalui ucapan atau kata-kata (*bi al-lisan*), melalui perbuatan atau contoh tauladan (*bi al-hal*), dan melalui tulisan (*bi al-qalam*). Berdakwah bisa dilaksanakan di banyak tempat, seperti di rumah, di sekolah, di kantor, di surau, di masjid dan bahkan di tempat dan ruang terbuka sekalipun seperti pekarangan atau tanah kosong. Berdakwah melalui majlis ta'lim mesti melibatkan ulama, sebaliknya berdakwah melalui ceramah agama seperti di kantor, di sekolah, di gedung, di surau atau di masjid ketika menyambut atau memperingati hari-hari besar Islam (seperti maulid al-Rasul, isra mi'raj, tahun baru Islam) tidak semua ulama bisa melakukannya. Apalagi untuk berceramah agama secara terbuka di depan publik (tabligh akbar), hanya ulama tertentu yang bisa melakukannya. Berceramah agama, termasuk berceramah dalam tabligh akbar, memerlukan keterampilan atau *skill* seperti penguasaan keadaan (orang-orang) dan kemampuan berpidato (orasi).

Peranan ulama dalam masyarakat yang berkaitan dengan pendidikan dan dakwah juga bisa diidentifikasi dari keterlibatan ulama menjadi khatib Jum'at atau berkhotbah di masjid. Ada ulama yang setiap Jum'at selalu berkhotbah di masjid. Ada juga yang hanya kadang-kadang. Tentu saja tidak ada kewajiban bagi ulama untuk menjadi khatib setiap hari Jum'at, tetapi memang wajar dan ideal bahwa ulama harus berkhotbah karena mereka memiliki pengetahuan agama yang luas.

Selain berkhotbah, ulama bisa menyampaikan dakwah atau ajaran agama (Islam) melalui tulisan-tulisannya, seperti buku atau kitab, artikel di surat kabar, majalah atau jurnal, menulis makalah dan risalah. Empat puluh responden yang dimintai informasi melalui kustioner tentang aktivitas dakwah melalui tulisan (dakwah *bi al-qalam*), semua setuju bahwa ulama sepantasnya bisa menulis berbagai perkara agama,

bila mungkin perkara di luar agama. Meskipun dalam realitas, hanya beberapa ulama di Kalimantan Selatan yang seringkali menulis dan mengarang kitab atau risalah, seperti K.H. Husin Nafarin, MA, pengelola masjid Jami Banjarmasin dan Wakil Ketua MUI Provinsi Kalimantan Selatan yang juga pemimpin Pondok Pesantren Hunafa; K.H. Syukri Unus, pemimpin majlis ta'lim Sabilal Anwar al-Mubarak Martapura; K.H. Munawwar, pemimpin majlis ta'lim Mushalla Raudhatul Anwar Martapura; K.H. Drs. Murjani Sani, M.Ag, Ketua Majlis Ulama Indonesia (MUI) Kota Banjarmasin yang juga pengajar di Institut Agama Islam Negeri Antasari Banjarmasion; Profesor K.H. Aswadi Syukur (w. Februari 2010), dosen yang juga pernah menjabat Ketua Majlis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Kalimantan Selatan; dan K.H. Fahmi Zamzam, pimpinan pondok pesantren Yasin (Banjarbaru dan Muara Teweh) dan juga pimpinan Ma'had Tarbiyah Islamiyah Derang Kedah (Malaysia).

Bagaimanapun, melalui berbagai aktivitas pendidikan non-formal dan berdakwah di masyarakat, ulama telah memainkan perannya dalam pembangunan sosial. Ulama atau kaum ulama tidak hanya mengajarkan dan mendakwahkan agama (Islam), tetapi kadang-kadang juga menyampaikan pesan-pesan dan mensosialisasikan pembangunan, program-program pemerintah dan lain sebagainya yang berdimensi pembangunan masyarakat, bangsa dan negara, misalnya tentang pendidikan, kesehatan, pertanian, kemiskinan, pengangguran, lingkungan hidup, penyalahgunaan obat-obat terlarang, keluarga berencana. Melalui sarana pendidikan dan dakwah inilah, para ulama ikut ambil bagian dalam pembangunan sosial atau pembangunan untuk peningkatan kualitas dan kesejateraan masyarakat.

3. Ulama sebagai Motivator, Pembimbing, dan Panasehat

Peranan ulama dalam membina masyarakat juga bisa dilihat melalui aktivitasdia/mereka dalam pemberian dorongan, bimbingan, dan nasehat kepada anggota atau kelompok masya-

rakat dalam berbagai aspek yang berkaitan dengan sosial keagamaan. Ulama selalu mendorong masyarakat untuk berbuat *amar ma'ruf nahi munkar,*yaitu menyuruh berbuat baik dan melarang berbuat buruk, baik melalui majlis ta'lim, kegiatan dakwah maupun melalui khotbah Jum'at di masjid. Bentuk dorongan ini adalah kewajiban dan tugas ulama yang tidak boleh diabaikan. Oleh karena itu, ulama tidak hanya memberi dorongan agar masyarakat berbuat yang positif, tetapi juga memberi penghargaan (*reward*) karena keaktifan mereka dalam pekerjaan dan kebaikan amalan mereka, dan kalau perlu memberikan hukuman atau celaan (*punishment*) ke atas perbuatan buruk mereka bila memungkinkan.

Memberi bimbingan, terutama di bidang keagamaan, adalah juga tugas ulama atau kaum ulama, karena ulama memiliki ilmu agama yang luas dan menguasai ilmu tersebut. Dulu pembimbingan agama hanya dilakukan secara berhadapan (*face to face*) di rumah. Sekarang ini, cara tradisional seperti itu juga tidak ditinggalkan, tetapi cara modernpun juga dilakukan, yaitu melalui media elektronik seperti radio, TV dan *handphone*. Penggunaan internet dalam berdakwah atau konsultasi agama belum lazim dilakukan oleh ulama di Kalimantan Selatan, kecuali dalam skop nasional dan internasional. Selain membiasakan silaturrahim, yaitu memperkuat rasa kasih sayang sesama keluarga atau sahabat, dan membangun hubungan emosional, cara-cara tradisional ini tidak terbatas sehingga lebih disukai. Artinya bahwa orang atau masyarakat yang meminta bimbingan bisa berkonsultasi lebih lama dan bebas karena tidak dibatasi oleh waktu secara ketat. Lebih-lebih lagi apabila masalah yang dikonsultasikan menyangkut kehidupan keluarga, aktivitas keseharian dan pemulihan kesehatan (fisik dan mental), yang sifatnya sangat individual, semuanya memerlukan dialog yang agak lama, agak detail dan dari hati ke hati.

Masalah agama yang paling banyak diminta oleh masyarakat untuk diberi nasehat atau dikonsultasikan kepada ulama adalah

tentang harta warisan (*mawaris* atau *farâid*), perkawinan (*munakahat*), hutang-piutang (mu'amalah), dan masalah ibadah. Perkara lain yang juga banyak dikonsultasikan oleh masyarakat adalah masalah yang berkaitan dengan kehidupan keluarga, seperti hubungan suami-isteri (isu poligami, konflik suami-isteri), kenakalan anak, konflik orangtua-anak, konflik mertua-menantu, termasuk perkara jodoh (belum dapat calon pasangan hidup, kepastian perjodohan setelah cukup lama menjalin keakraban atau pertunangan).

Ada juga masyarakat yang datang kepada ulama untuk meminta nasehat atau pendapat tentang masalah kehidupan sehari-hari, seperti pekerjaan (belum mendapat pekerjaan tetap, kesiapan menerima tawaran pekerjaan, ketidaksebandingan antara pendapatan dengan jenis pekerjaan), perilaku suami, isteri atau anak-anak yang selalu ke luar rumah, dan ketidak-harmonisan hidup bertetangga, masalah nasib ke depan seperti merantau atau bermigrasi. Begitu juga, terdapat masyarakat yang berkonsultasi dengan ulama untuk pengubatan atau penyembuhan penyakit (fisik) atau gangguan (mental). Di sini ulama berperan sebagai 'tabib' pengobatan spiritual, seperti yang dilakukan oleh bapak K. H. Ahmad Sam'ani, pimpinan Pondok Pesantren Al-Aminiyah di Jalan Tembus Mantuil Banjarmasin Selatan; K.H. Sam'ani, pendiri rumah yatim Ashhabul Maimanah di Banjarmasin Selatan; allahyarham K.H. Basyirun, pimpinan pesantren Nurul Jannah di Banjarmasin Selatan. Dengan demikian, aktivitas penasehatan banyak berkaitan dengan perkara pekerjaan, keluarga, bepergian atau perantauan, dan kesehatan baik fisik maupun mental.

4. Ulama sebagai Pemimpin Upacara Keagamaan dan Siklus Kehidupan

Keterlibatan ulama dalam pembangunan masyarakat juga bisa dilihat dari kepemimpinan mereka dalam berbagai upacara keagamaan dan siklus kehidupan. Dalam realitas, ulama banyak

terlibat dalam kepemimpinan berbagai upacara keagamaan seperti memimpin aktivitas berzikir dan *istighâsah* (biasanya dilaksanakan secara besar-besaran di tempat terbuka seperti di lapangan atau di pekarangan masjid karena ada hajatan atau permohonan tertentu kepada Allah S.W.T. yang menyangkut kepentingan orang banyak seperti organisasi dan partai), pembacaan *manakib* (riwayat hidup para wali dan ulama besar agar para pendengar atau pesertanya menjadi terdorong dan bisa mengamalkan perilaku-perilaku positif dari para wali dan ulama besar tersebut dalam kehidupan sehari-hari), hingga membaca doa dalam berbagai bentuk upacara sosial-keagamaan, baik yang bersifat formal maupun informal.

Ulama memang seringkali diminta atau didaulat untuk memimpin doa dalam upacara keagamaan, sosial, kenegaraan, formal dan informal. Ulama memimpin doa dalam memperingati hari-hari besar Islam seperti Maulid Nabi, Tahun Baru Islam, dan Isra Mi'raj, dalam upacara sosial seperti selamatan karena kelulusan sekolah, promosi jabatan, keberhasilan dalam perdagangan, terhindar dari bencana, memulai dan mengakhiri aktivitas berladang (bercocok tanam). Ulama memimpin doa dalam upacara kenegaraan seperti peringatan hari kemerdekaan, ulang tahun institusi pemerintah (Hari Departemen Agama, Ulang Tahun Kepolisian Republik Indonesia, Ulang Tahun Komando Daerah/Resimen Militer). Ulama memimpin doa dalam upacara formal seperti pembukaan pekan olahraga tingkat nasional atau tingkat provinsi (Pekan Olahraga Nasional/ Daerah), pembukaan dan penutupan Tilawatul Qur'ân Tingkat Nasional (Provinsi), upacara informal seperti mendiami rumah baru, ulang tahun kelahiran, perkawinan, dan upacara sekitar pelaksanaan ibadah Haji atau Umrah.

Bahkan ada juga ulama yang memberikan doa-doa sebagai pengobatan alternatif bagi berbagai kalangan masyarakat. Aktivitas pengobatan seperti ini terus berlangsung dalam kehidupan masyarakat di Kalimantan Selatan.Kebiasaan memberi

air (putih dan bersih), yang dalam bahasa Banjar disebut *banyu tawar* untuk pengobatan dan penyembuhan berbagai jenis penyakit (fisik dan mental) menjadi bagian daripada kehidupan ulama, khususnya ulama tradisional pengikut setia mazhab Syafi'iyah. Tentu saja air tersebut tidak hanya untuk pengobatan, tetapi juga untuk keperluan lain seperti keselamatan rumah yang akan dibangun atau sudah didiami, keselamatan benda (kenderaan roda dua atau empat) yang baru dibeli atau telah terkena musibah, menghindari gangguan makhluk halus daripada bangunan kedai atau tempat berusaha/berdagang, kemudahan menghadapi ujian bagi pelajar, atau memperoleh ketenangan jiwa (Banjar: *panaranghati*).

Selain dari pada itu, ulama juga terlibat dalam memimpin upacara atau kegiatan siklus kehidupan (*Rites-de-Passage*). *Pertama*, dalam aktivitas sekitar kelahiran; *kedua*, yang berkaitan dengan aktivitas sekitar sunatan (*sircumcision*); *ketiga*, dalam upacara perkawinan; *keempat*, dalam upacara untuk menunaikan ibadah haji; dan *kelima* dalam upacara kematian.

Beberapa upacara sekitar kelahiran biasanya melibatkan ulama. Dalam tradisi masyarakat di Indonesia, terutama di kalangan orang Banjar di Kalimantan Selatan, ibu yang sedang mengandung diupacarakan agar dia dan anak dalam kandungannya sehat dan tidak diganggu oleh makhluk halus. Oleh karena itu, ketika seorang ibu mengandung tujuh bulan biasanya diadakan selamatan kehamilan, yaitu upacara *bamandi-mandi*. Dalam upacara ini, ibu yang sedang mengandung diguyur atau dimandikan dengan air yang telah dicampur bermacam-macam kembang atau bunga seperti melati, mawar, dan kenanga oleh beberapa perempuan (biasanya tiga orang) yang sudah tua. Perempuan-perempuan tersebut bisa saudaranya, sanak famili terdekat ataupun perempuan setempat yang dituakan. Ketika dimandikan, ibu yang sedang mengandung atau hamil tersebut biasanya merangkul pohon kelapa muda yang dibungkus dengan kain berwarna kuning sebagai simbol sang bayi. Perkara

yang menarik dalam aktivitas ini ialah peringatan tersebut dilaksanakan berdasar penghitungan bulan ganjil, bukan bulan genap.Bulan-bulan ganjil daripada kehamilan biasanya dianggap masa-masa kritis (*critical stages*) dalam kehamilan, sehingga perlu diadakan upacara selamatan kehamilan.

Tentu saja upacara selamatan kehamilan tidak dilakukan oleh semua orang Banjar, karena upacara tersebut hanya adat istiadat yang dilakukan secara turun-temurun dengan tujuan tertentu, misalnya untuk keselamatan ibu yang akan melahirkan dan anak yang akan lahir. Mereka yang tidak melaksanakan menganggap bahwa upacara tersebut bukan sebuah keharusan, dan tidak ada kaitannya dengan gangguan terhadap ibu dan anak yang masih berada dalam rahimnya. Upacara tersebut hanyalah sebuah tradisi, bukan sebuah ajaran agama (Islam). Karena upacara ini lebih bersifat tradisi, pelibatan ulama jarang terjadi. Upacara tradisi lain yang juga jarang melibatkan ulama adalah upacara *batumbang*, *batimbang* (*baayun*) anak, *batapungtawar*, dan *bapalas bidan* (Daud, 1997: 229-281).

Selain upacara selamatan kehamilan, upacara lainnya yang berkaitan dengan ritus-ritus persekitaran kelahiran adalah upacara memberi nama anak, yaitu uparaca tasmiyah (Banjar: *batasmiyah*) dan upacara aqiqah (Banjar: *baaqiqah*). Pelaksanaan upacara *batasmiyah* dan *baaqiqah* selain ajaran agama (Islam) juga sudah mentradisi dilakukan oleh masyarakat (khususnya Orang Banjar) baik yang dinggal di Kalimantan Selatan maupun di daerah perantauan; karena itu, upacara ini merupakan sebuah ritus riligio-kultural. *Batasmiyah* berarti memberi nama kepada anak (yang baru lahir atau masih bayi). *Baaqiqah* berarti menebus seorang anak yang telah tergadai (kepada Allah SWT). Upacara batasmiyah dan baaqiqah seringkali digabung pelaksanaanya. Tetapi boleh juga dilaksanakan masing-masing, kerana anak yang di'aqiqahi tidak harus seorang anak yang baru dilahirkan atau masih bayi, tetapi boleh juga seorang anak yang sudah berumur, sudah remaja,

sudah dewasa atau bahkan orang tua (karena belum diaqiqahi setika masih bayi atau anak-anak). Ritus ini biasanya dipimpin oleh seorang ulama, bahkan tidak jarang juga datang beberapa ulama dengan peranannya masing-masing. Ada yang beperanan sebagai pemberi nama daripada anak yang ditasmiyahi, ada yang berperanan sebagai pembaca doa, dan ada yang berperanan sebagai pemberi tausyiah, yaitu menyampaikan nasehat-nasehat keagamaan. Hal ini bisa terjadi karena banyak ulama yang diundang, baik karena ada hubungan keluarga, hubungan persahabatan maupun hubungan sesama warga setempat atau jiran tetangga. Akan tetapi, pada umumnya uupacara batasmiyah hanya dipimpin oleh seorang ulama.Oleh karena itu, dalam upacara batasmiyah seorang ulama mempunyai banyak peran (*a set of roles*). Selain pemberi nama, dia juga pembaca doa dan pemberi tausyiah.

Sebelum pemberian nama dilakukan oleh seorang ulama, seorang qari membacakan al-Qur'ân Surah Ali Imrân (ayat 33-37). Bersamaan dengan itu, anak kecil yang bakal diberi nama diasuh atau dipangku oleh ayahnya atau keluarga dekatnya bila ayahnya tidak ada. Ulama dan ayah daripada anak yang akan diberi nama sama-sama duduk bersila (bersimpuh) dan saling berhadap-hadapan. Biasanya, sang ayah duduk di atas hamparan beberapa potong atau helai (dua atau lebih) sarung panjang perempuan yang dilipat-lipat dan disusun sedemikian rupa. Di sisinya terdapat beberapa alat perlengkapan upacara seperti talam berisi gunting kecil untuk memotong beberapa helai rambut anak kecil tersebut, minyak kelapa dan daun kelapa yang dibentuk sedemikian rupa untuk membasahi atau memercikan minyak kelapa tersebut ke kepala sang anak sehabis pemberian nama.

Selain daripada itu, ada juga sedikit isi kelapa yang diparut, gula merah dan garam. Makanan ini dioleskan ke bibir atau ke lidah anak agar dia selalu berkata-kata manis (dianalogkan dengan rasa gula merah yang manis), lemah lembut (dianalogkan

dengan rasa parutan isi kelapa yang lemak), dan berwibawa atau kata-katanya akan selalu didengari oleh orang (dianalogkan dengan rasa garam yang asin) bila anak tersebut sudah dewasa. Setelah ulama melafalkan nama anak tersebut, yang diamini oleh para undangan yang hadir agar nama yang diberikan membawa barokah bagi anak dan kedua orangtuanya, ulama tersebut memercikan minyak kelapa tadi ke ubun-ubun anak yang ditasmiyahi. Pemercikan minyak oleh ulama diikuti atau ditiru oleh keluarga dekat daripada anak tersebut, mulai yang tua (kakeknya) sampai yang lebih muda (ayah dan pamannya) dan seterusnya oleh beberapa tokoh masyarakat yang hadir dalam majlis tersebut.

Nama yang diberikan kepada anak bisa saja berasal dari pemberian atau pilihan ibu bapanya, kakek atau neneknya, paman atau kakak-kakaknya, atau sahabat terdekat orangtuanya. Apabila nama yang diberikan lebih dari satu, ulama memilih salah satunya dengan cara random. Boleh juga nama itu diberikan oleh seorang ulama atas pemintaan keluarga terdekat (ayah atau kakeknya). Upacara batasmiyah diakhiri dengan pembacaan doa oleh ulama yang memimpin upacara tersebut atau orang lain yang ditunjuk atau atas permintaan ulama tersebut.

Dalam tradisi orang Banjar, upacara *tasmiyah* umumnya digabung dengan upacara *aqiqah*.Aqiqah berarti penebusan diri anak atau seseorang, yang dipercaya (menurut ajaran Islam) telah tergadai kepada Allah SWT. Oleh kerana itu, dia harus ditebus. Jika tidak, sang anak tergadai untuk selamanya. Upacara penebusan badan ini biasanya disebut aqiqah (Banjar: *Baaqiqah*). Dalam upacara aqiqah, penebusan seorang anak perempuan dilakukan dengan memotong seekor kambing, anak laki-laki dengan dua ekor kambing. Dalam realitas, kedua ekor kambing untuk laki-laki tidak harus dipotong sekaligus dalam upacara aqiqah di satu tempat, boleh di dua tempat. Seekor

kambing disembelih di tempat tinggalnya yang baru, seekor lainnya dipotong di kampung asal kelahirannya.

Kambing yang sudah disembelih dan dimasak (gulai atau kareh kambing) disajikan bersama-sama dengan nasi putih atau nasi samin ditambah nasi lemak (Banjar: *nasi lamak, nasi lakatan*), kue dan buah-buahan dalam acara batasmiyah. Dalam kedua upacara religio-kultural ini, ulama berperanan penting. Dia tidak hanya pemberi tausyiah, pelafaz atau pengukuh nama anak yang ditasmiyahi, tetapi juga pembaca doa dan pemberi tausyiah yang berkaitan dengan kedua upacara tersebut dalam konteks ajaran Islam.

Apabila seorang anak sudah ditasmiyahi dan diaqiqahi, setelah cukup besar anak tersebut kemudian disunat. Meskipun berkaitan dengan ajaran agama (Islam), upacara basunat, yaitu memotong ujung penutup (kulub) alat kelamin pria (zakar) daripada anak lelaki yang berusia (umumnya) antara 6 sampai 12 tahun dan memotong atau mengikis sebahagian cletoris alat kelamin wanita daripada anak perempuan yang usianya umumnya lebih muda daripada anak lelaki, dilaksanakan secara informal, sederhana tidak seperti upacara sunatan dalam tradisi etnik Jawa. Orang-orang yang diundang biasanya adalah sanak keluarga yang terdekat saja, jiran tetangga, dan beberapa kawan daripada anak yang disunat. Setelah makanan dan minuman siap untuk disantap, para tamu dipersilah menikmatinya sehabis dibacakan doa. Pembaca doa umumnya adalah seorang ulama atau bisa juga seseorang yang dianggap mampu membaca doa, sebagai tanda bahwa upacara basunat telah selesai, tuntutan agama telah terpenuhi, dan anak yang disunat dalam keadaan selamat dan sehat wal'afiat.

Sama halnya dengan beberapa upacara sekitar kelahiran, beberapa upacara sekitar perkawinan juga melibatkan ulama. Upacara yang terpenting dalam siklus kehidupan yang berkaitan dengan aktivitas sekitar perkawinan adalah upacara pernikahan,

karena sekecil atau sesepi apapun upacara pernikahan menentukan sah-tidaknya sebuah perkawinan atau sah-tidaknya dua orang berlain jenis (lelaki dan perempuan) menjadi suami isteri. Begitupun bila dilihat daripada keterlibatan ulama, dalam upacara pernikahan dia sangat berperan.Ulama berperan sebagai naib atau penghulu.Salah satu aktivitas inti dalam majlis pernikahan ini adalah ijab qabul.Upacara-upacara sekitar perkawinan lainnya, seperti peminangan, penghantaran jujuran, pertunangan, dan pesta perkawinan itu sendiri tidak menuntut keterlibatan ulama yang lebih besar. Ulama hanya diminta untuk membaca doa (untuk semua upacara), dan dilibatkan sebagai tokoh masyarakatterutama dalam acara peminangan dan pesta perkawinan.

Upacara pernikahan dalam masyarakat Banjar pada umumnya dipimpin oleh seorang penghulu (Banjar: *pangulu*) yang dijabat oleh seorang ulama. Sebelum dikenal istilah sistem kepenghuluan, pernikahan seseorang dipimpin oleh ulama yang berstatus sebagai naib atau mufti. Jabatan mufti, menurut Daud (1997) dalam sistem pemerintahan di Indonesia telah dihapus sejak tahun 1938. Begitu pula dalam struktur masyarakat Banjar, istilah mufti sudah tidak dikenal lagi. Ketika kerajaan Banjar masih berdiri, sultan mengangkat seorang mufti untuk menangani perkara keagamaan, salah satunya adalah Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari. Dengan dihapusnya Kesultanan Banjar pada tahun 1859, tanah Banjar terbagi menjadi dua keregenan, yaitu Martapura dan Amuntai, di mana masing-masing keregenan tersebut diangkat seorang mufti.Selain di dua keregenan tersebut, seorang mufti juga terdapat di Kuin, bekas pusat pemerintahan Kesultanan Banjar, sebagai kelanjutan dari mufti yang diangkat oleh sultan Banjar. Mufti-mufti tersebut mempunyai kewenangan untuk memberi nasehat (untuk siapa saja) mengenai perkara keagamaan, ketua daripada pengadilan agama, panitia hal ihwal perkawinan, mengangkat dan memberhentikan ketua masjid, mengawasi pelaksanaan kegiatan

sosial, harta wakaf, mengawasi aktivitas guru-guru agama dan kitab-kitab yang digunakan dalam institusi pendidikan. Sebagai hakim tunggal di pengadilan agama, mufti dibantu oleh beberapa orang majlis hakim dan seorang penasehat.Kantor kepenghuluan yang biasanya juga menikahkan seseorang adalah kepala Kantor Urusan Agama (KUA) semacam mahkamah Syari'ah di tingkat kecamatan. Di luar penghulu dan kepala KUA, pernikahan bisa dilaksanakan oleh orangtua (ayah kandung) calon pengantin perempuan.

Tempat pernikahan boleh diadakan di rumah, di surau, di masjid atau di Kantor Urusan Agama. Akan tetapi, umumnya upacara pernikahan dilaksanakan di rumah orangtua atau keluarga (saudara, paman atau isteri paman, kakek atau nenek) daripada calon pengantin wanita. Dalam hal ini, bukan hanya tempat upacara pernikahan yang bisa berbeda, yang memimpin upacara pernikahan dan masa pelaksanaannya pun juga bisa berbeda.Pernikahan dapat dilaksanakan di siang hari atau di malam hari. Apabila waktunya siang hari, pelaksanaanya mengambil waktu pagi hari, sehingga tidak akanmenghalangi salat Zuhur. Bila malam, pelasanaannya selepas salat Isya, sehingga orang tidak harus tergesa-gesa melaksanaan salat Magrib. Prosisi pernikahan biasanya didahului dengan pembacaan al-Qur'ân Surah Al-Rum (ayat 20-27). Pembacanya seorang qâri (pembaca lelaki), tidak pernah qari'ah (pembaca perempuan). Sebelum pembacaan al-Qur'ân dilantunkan, penghulu memeriksa kelengkapan dokumen yang terdiri dari borang-borang pernikahan, seperti surat tanda identiti berkedudukan pengantin lelaki, identiti status perkahwinan ke dua calon pengantin, borang sementara surat nikah atau surat nikah yang original untuk ditandatangani oleh kedua calon pengantin apabila pengantin lelaki sudah mengucap ijab qabul. Beliau juga menanyakan dan mencatat siapa yang menjadi saksi dalam pernikahan, baik yang mewakili pengantin lelaki mahupun pengantin perempuan.

Sebelum ijab qabul dilaksanakan, penghulu menuntun calon mempelai lelaki mengucap ijab qabul, sehingga dia boleh dengan lancar pengucapkannya. Ketepatan dan kefasihan mengucapkan "ijab qabul" menjadi ukuran sah-tidaknya sebuah perkahwinan. Dia juga menanyakan siapa yang menjadi saksi untuk pengantin wanita dan saksi untuk pengantin lelaki. Dua orang saksi diperlukan dalam upacara akad nikah atau pernihakan.Saksi biasanya ditunjuk daripada orang yang sudah berumur, tokoh masyarakat dan daripada keluarga kedua-kedua pengantin.

Seterusnya, penghulu meminta kepada bapa (bapa kandung) atau keluarga dekat yang senasab atau seketurunan darah (Banjar: *asbah*) seperti saudara lelaki, paman, kakek daripada pengantin perempuan untuk penyerahkan perwalian (anak, saudara, keponakan atau cucu) kepada penghulu. Bila ayah kandung pengantin perempuan berhalangan, misalnya meninggal dunia, sakit keras, atau sedang bepergian tanpa kabar berita, maka hak perwalian diserahkan kepada atau diambilalih oleh seorang laki-laki daripada calon pengantin perempuan yang paling dekat (yang mempunyai hubungan darah) seperti saudara kandung, saudara sebapak, saudara ayahnya dan seterusnya sesuai dengan hirarki kedudukan mereka dalam keluarga inti (*nuclear family*). Bila semua mereka yang berhak menjadi wali perkawinan tidak ada, maka perwalian diambilalih oleh penghulu sebagai wali hakim.

Setelah selesai melaksanakan perwalian daripada calon pengantin perempuan, penghulu sambil duduk berhadapan dengan calon pengantin lelaki membacakan khotbah nikah dalam bahasa Arab. Selanjutnya, sambil menjabat tangan calon pengantin lelaki penghulu membimbing pengucapan *ijab qabul* yang kemudian dijawab oleh calon mempelai lelaki dengan disaksikan oleh dua orang saksi dan orang-orang lain yang hadir dalam upacara pernikahan tersebut. Untuk memestikan bahwa ijab qabul dianggap sah, penghulu bertanya kepada atau minta pendapat kepada orang-orang yang hadir apakah jawaban

daripada calon pengantin lelaki sudah boleh diterima. Bila mereka mengiyakan, penghulu dengan segera mengucapkan kata ”barakallah”, yang berarti bahwa pernikahan sudah sah dan pengharapan mendapat barokah daripada Allah SWT. Sejak itu, calon pengantin lelaki dan perempuan dinyatakan sah menjadi suami isteri.

Selanjutnya, penghulu meminta kepada pengantin lelaki untuk membaca *sighat ta'lik*, yang berisi kenyataan dari pengantin lelaki mengenai haknya dan kewajibannya sebagai suami kepada isterinya, sambil didengarkan oleh pengantin perempuan yang duduk di sampingnya dan sudah berstatus menjadi isterinya. *Sighat ta'lik* merupakan pernyataan atau ikrar yang mengikat suami isteri dalam sebuah kontrak perkawinan. Oleh karena itu, pembacaan sighat ta'liq ini harus didengar, dipahami dan disepakati oleh kedua-dua pengantin serta disaksikan oleh orang banyak.

Peranan ulama dalam masyarakat Banjar tidak hanya dalam aktivitas sekitar kelahiran, sunatan dan perkawinan dalam siklus kehidupan, tetapi juga ketika seseorang mau pergi haji ke Mekah dan Madinah. Orang atau keluarga yang mau pergi haji biasanya melaksanakan kenduri dengan mengundang sanak famili, jiran tetangga dan teman sekantor.Mereka juga melaksanakan salat hajat dan bacaan-bacaan keagamaan lain (seperti surah Yasin, salawat kamilah, tahlil) dalam rumah daripada orang yang mau pergi haji atau rumah keluarganya dengan mengundang seorang ulama. Salat hajat biasanya dilaksanakan pada petang/ malam hari antara waktu salat Maghrib dan Isya beberapa hari sebelum meninggalkan rumah untuk pergi haji, dan beberapa kali sehingga yang berhaji pulang ke rumah. Upacara pelepasan dan kedatangan seseorang atau keluarga yang pergi haji juga dilaksanakan dengan diiringi bacaan-bacaan salawat.

Upacara penting lainnya yang berhubungan dengan siklus kehidupan masyarakat Banjar adalah upacara persekitaran

kematian, seperti solat fardhu kifayah dan kenduri selepas seseorang baru sahaja meninggal dunia. Selain menjadi imam salat fardhu kifayah (sembahyang jenazah), seorang ulama adalah juga pembaca talqin di kubur dan pemimpin beberapa upacara selamatan (*manigahari, manyalawi, maampatpuluh, manyaratus* dan *mahaul).*

Apabila orang Islam wafat atau meninggal dunia, pekerjaan yang segera dilakukan oleh keluarganya adalah memandikan, mengafani, mensalatkan dan memakamkan atau menguburkan. Pekerjaan memandikan jenazah atau orang yang sudah meninggal dilakukan oleh orang (orang-orang) yang bertugas sebagai pemandi mayat. Dia atau mereka tidak harus daripada kaum ulama, tetapi boleh juga daripada orang (orang-orang) yang memiliki pengetahuan agama secukupnya (memahami dan menguasai perkara yang berkaitan dengan hal ihwal orang mati) dan mempunyai keterampilan dalam memandikan orang mati.Begitu juga orang yang bertugas mengafani mayat, profesi ini tidak mensyaratkan penguasaan daripada pengetahuan agama Islam yang luas dan mendalam sebagaimana persyaratan utama bagi seorang ulama.Sebaliknya, untuk menjadi imam solat berjamaah fardhu kifayah termasuk solat ghaib, dia mesti seorang yang 'alim. Dengan demikian, salah satu peranan ulama adalah menjadi imam salat atau sembahyang (sembahyang jenazah, sembahyang Jum'at, sembahyang Hari Raya), termasuk sembahyang wajib lima waktu dalam sehari (Zuhur, Asar, Maghrib, Isya dan Subuh) bila dilaksanakan secara berjamaah, baik di rumah, di surau, di masjid maupun di tempat lain.

Peranan lain daripada ulama yang bertalian dengan upacara sekitar kematian adalah memimpin dan membaca doa dalam upacara selamatan seraya melepas kepergian seseorang ke alam kubur. Selamatan biasanya dilaksanakan selepas tiga hari, duapuluh lima hari, empat puluh hari, seratus hari dan setahun daripada kematian seseorang, dan dihitung sejak pemakaman orang yang meninggal dunia tersebut.

Sudah menjadi tradisi dalam masyarakat Islam (Banjar) untuk memperingati setahun kematian daripada seseorang ahli keluarga, guru atau ulama. Dalam realitas, peringatan setahuun kematian seseorang (Banjar: *mahaul, bahaul, haulan*) tidak hanya diperingati sekali setelah seseorang meninggal dunia. Pada tahun ke dua, ke tiga, ke empat dan seterusnya peringatan atau acara haulan ini selalu diadakan. Begitu juga, upacara haulan tidak selalu dilaksanakan untuk mengingat satu orang saja daripada anggota keluarga yang telah meninggal. Haulan bisa dilaksanakan sekalian untuk dua, tiga atau lebih anggota keluarga yang telah meninggal dunia, yang disebut *haul jamak*, karena pertimbangan kemampuan keuangan atau kesibukan.

Peringatan ke atas kematian seseorang selama setahun (*haulan, haul jamak*) bisa juga pelaksanaanya disatukan dengan kegiatan keagamaan lain, seperti dengan peringatan maulidurrasul bila dilaksanakan di rumah, dengan pembacaan manakib dan yang paling sering adalah dengan kegiatan yasinan (pembacaan Surah Yasin).

Dalam kegiatan yasinan, ulama juga cukup berperan karena dia yang memimpin kegiatan tersebut. Apabila dia tidak datang atau kehadirannya berhalangan, kedudukannya diganti oleh salah seorang warga masyarakat setempat yang dianggap mempunyai kemampuan untuk memimpin kegiatan yasinan. Upacara yasinan dimulai dengan pembacaan Surah Yasin sekali secara bersama-sama yang dipimpin oleh seorang ulama. Sehabis membaca surah Yasin, jamaah atau peserta yasinan kembali bersama-sama secara berurutan membaca salawat kamilah, zikir, beberapa ayat daripada Surah al-Baqarah, salawat (pendek) dan hamdallah, dan diakhiri dengan membaca doa (doa salamat, doa aruwah, doa haul bersesuian dengan permintaan tuan rumah). Upacara diakhiri dengan menyantap nasi dengan lauk pauknya, kue dan buah hasil pertanian lokal seperti pisang, jeruk, rambutan, semangka, tergantung musim buah pada masa itu.

Dalam banyak upacara sekitar kematian, upacara haulan adalah aktivitas yang paling besar dan ramai. Upacara ini tidak hanya memerlukan biaya yang cukup tinggi, tetapi juga kedatangan tamu yang banyak. Apabila upacara haulan untuk mengenang kematian seorang ulama, ramai sekali orang berdatangan. Haul Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari di kampung Dalam Pagar Martapura, seorang ulama besar Nusantara abad ke-18; haul Tuan Guru Haji Muhammad Zaini Ghani di Komplek Sekumpul Martapura, pendiri dan pimpinan Majlis Ta'lim Ar-Raudhah Sekumpul yang sangat termasyhur sehingga seluruh Kalimantan; dan haul Tuan Guru Haji Syarwani Abdan di Bangil Jawa Timur, seorang ulama besar asal Martapura dan pemimpin Pondok Pesantren Datu Kelampaian yang terkenal itu khususnya bagi masyarakat Banjar, ketiga-tiganya dihadiri oleh puluh ribuan orang yang datang dari berbagai strata sosial dan daerah. Ustaz H. Arpan, wakil pemimpin Pondok Pesantren Nurul Hidayah di desa Lok Baintan Kacamatan Sungai Tabuk Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan, dalam wawancara dengannya pada tanggal 8 Maret 2009, mengatakan bahwa 10.000 nasi bungkus yang disiapkan oleh panitia untuk makan siang dalam upacara haulan ke-20 Tuan Guru Haji Syarwani Abdan di Bangil bulan Februari 2009 tidak mencukupi. Rombongan ulama Banjar yang bilangannya sekitar 600 orang telah berangkat ke Bangil Jawa Timur dalam rangka menghadiri upacara haulan tersebut. Di antara rombongan tersebut terdapat K.H. Kholilurrahman (pemimpin Pondok Pesantren Darussalam Martapura, sekarang menjadi Bupati Kabupaten Banjar), K.H. Fahrurrazi (pemimpin Pondok Pesantren Nurul Hidayah Lok Baintan Martapura) yang berangkat dengan 14 orang rombongan, K.H. Abdurrahman Husien (pemimpin Pondok Pesantren al-Falah Putera Banjarbaru), K.H. Kasypul Anwar (pemimpin Pondok Pesantren Nur at-Thayyibah Desa Tatah Pelatar Kabupaten Banjar), Prof. Dr. H.A. Fahmy Arief, MA (ketika itu menjabat kepala Kantor Departemen Agama Provinsi

Kalimantan Selatan), dan K.H. Murjani Sani, M.Ag (Ketua Majlis Ulama Kota Banjarmasin). Keberangkatan mereka disokong oleh banyak pejabat dari instansi pemerintah dan pengusaha, seperti Gubernor Kalimantan Selatan Drs. H. Rudy Arifin, MM, Wakil Gabenor H. A. Rosihan, SH, Bupati Banjar Ir. H. Khaerul Saleh, Bupati Tanah Bumbu Dr. H. Zairullah Azhar (keempatnya sudah tidak menjabat lagi sekarang), dan oleh Ketua Dewan Pimpinan Daerah (DPD) Partai Golongan Karya (Golkar) Kalimantan Selatan, allahyarham H. Sulaiman HB.

Begitupun ketika haulan Guru Sekumpul ('Alimul 'Allamah Tuan Guru Muhammad Zaini Ghani) yang dilaksanakan pada hari Ahad, tanggal 5 Juli 2009 yang lalu,upacaranya juga sangat besar. Tiga jalan utama (Jalan Menteri Empat, Jalan Tanjung Rema dan Jalan Pendidikan) menuju Komplek Ar-Raudhah Sekumpul, di mana upacara haulan tersebut dilaksanakan, telah penuh sesak dengan kereta, motorsikel dan pejalan kaki. Mereka datang daripada pelbagai kampung, distrik dan bandar di Kalimantan Selatan, Kalimantan Tengah dan Kalimantan Timur. Ada juga yang datang daripada luar Kalimantan. Mereka terdiri daripada pelbagai strata, sanak keluarga sehingga yang tidak memiliki hubungan keluarga kecuali ikatan emosional, murid allahyarham sehingga para ulama dan habaib, masyarakat awam sehingga penjabat kerajaan. Menurut seorang pemuda setempat, Muhammad Sidik, yang namanya diberikan oleh allahyarham atas permintaan ayahnya, ada sebanyak puluhan ribu kotak berisi nasi samin telah disiapkan oleh warga komplek Sekumpul untuk melayani para tamu dalam upacara haulan tersebut. Peringatan haulan tahun ini pun (April 2016), tidak kalah semaraknya dengan tahun-tahun sebelumnya. Karena jasa-jasanya, keilmuannya, perilakunya, penghabdiannya, dan peranannya, ulama tetap dihormati, tidak saja semasa hidupnya tetapi juga di masa-masa setelah akhir hayatnya.

C. ULAMA SEBAGAI PELAKU ”AGENT” PEMBANGUNAN SOSIAL

“Agent” yang dimaksudkan dalam tulisan di sini adalah seseorang, dalam hal ini adalah ulama, yang memiliki kekuatan atau kekuasaan “power” dan kewibawaan untuk melakukan suatu tindakan. Dengan kekuatan dan kewibawaan yang dimiliki, ulama mampu menggerakan masyarakat untuk melakukan pembangunan.Dalam konteks ini, ulama menjadi pelopor atau perintis pembangunan dalam masyarararakat.

Idealnya, ulama memang harus menjadi pelaku atau “agent” pembangunan sosial.Ada beberapa alasan mengapa harus demikian. *Pertama*, ulama adalah tokoh agama dan juga tokoh masyarakat (Hamka, 1976; Mudzhar, 1993; Hasan, 2005). Sebagai tokoh masyarakat, ulama sepatutnya tidak hanya berperanan dalam persoalan-persoalan tradisional, tetapi juga perkara-perkara yang bersifat kekinian atau modern. *Kedua*, ulama biasanya menjadi panutan, suri tauladan dan dihormati (Hamka, 1976, Hasyim, 1980).Oleh karena itu, peranserta ulama dalam berbagai upaya pembangunan sosial sangat diharapkan, sehingga mendorong masyarakat untuk ikut ambil bagian dalam kegiatan tersebut, misalnya kepeloporan ulama dalam pembangunan lembaga pendidikan dan lembaga keagaman.

Di Kalimantan Selatan, terdapat ada beberapa ulama yang telah mempelopori berdirinya lembaga pendidikan Islam yang disebut (pondok) pesantren. Di antaranya adalah allah-yarham H. Mahfuz Amin, pendiri pondok pesantren (PP) Ibnu Amin Pemangkih; allahyarham H. Kasyful Anwar, pendiri PP Darussalam Martapura; allahyarham H. Abdul Rasyid, pendiri PP Rasyidiyah Khalidiyah Amuntai. Di tingkat nasional, juga ditemukan beberapa ulama atau kyai yang telah mempelopori berdirinya (pondok) pesantren seperti allahyarham Hadratus Syeikh K.H. Hasyim Asy’ari, pendiri PP Darul Ulum Jombang, yang juga pendiri organisasi keagamaan NU (1926); allahyarham

K.H. Ahmad Dahlan, pendiri lembaga pendidikan Islam modern seperti sekolah-sekolah Muhammadiyah, yang juga pendiri organisasi keislaman Muhammadiyah (1911); tiga bersaudara dan ketiganya sudah meninggal, yaitu allahyarham K.H. Ahmad Sahal, K.H. Zainuddin Fananie, K.H. Imam Zarkasyi, yang telah merintis berdirinya PP Modern Gontor Ponorogo (1926) yang popularitasnya hingga ke manca negara.

Bahkan ada ulama yang menjadi pelopor atau penggagas berdirinya lembaga keuangan umat. K.H. Abdurrahman Wahid, presiden Negara Republik Indonesia yang ketiga misalnya, sewaktu menjabat ketua rois Am NU selama 3 periode beliau pernah menggagas berdirinya 2000 bank perkreditan rakyat Nusamma di berbagai wilayah di Indonesia untuk memberdayakan dan meningkatkan perekonomian rakyat kecil, khususnya bagi warga *nahdliyyin*. Meskipun dalam kenyataan,lembaga perbankan NU tersebut hanya belasan yang terealisir, tetapi ini bukti bahwa ulama memiliki kepedulian yang luar biasa terhadap kesejahteraan masyarakat dan umat, ulama bisa menjadi pelopor, perintis atau penggagas berdirinya lembaga keuangan umat, sehingga mereka bisa dikatakan sebagai "agent" pembangunan yang berdimensi sosial dan ekonomi.

BAB VII
PENUTUP

Konsep merupakan abstraksi dari kenyataan empiris. Konsep dibangun oleh seseorang berdasarkan ciri-ciri yang menonjol atau karakteristik dari sesuatu atau seseorang yang diperolehnya melalui penginderaan atau pengalamannya. Akan tetapi, bisa jadi konsep yang dibuat oleh seorang berbeda dengan orang lain,baik karena perbedaan kedalaman pengetahuannya, perbedaan kondisi kesehatan fisik dan mentalnya, maupun perbedaan dimensi penginderaan atau perspektifnya. Begitupun tentang konsep ulama, seorang bisa mengatakan bahwa ulama adalah lelaki, luas ilmu agamanya, baik budi pekerti atau akhlaknya, dan sebagainya. Dari konsep ini kemudian dibuat definisi, dan definisi tersebut terkadang juga berbeda, tetapi esensinya selalu sama sebagaimana yang dibuat oleh para ilmuan, sarjana atau pakar, sehingga menjadi standar dan diterima secara universal.

Ulama adalah seseorang atau kelompok yang memiliki keluasan dan ketinggian ilmu, khususnya ilmu agama, kebaikan dan keterpujian akhlaknya, dan pengakuan atau legetimasi dari masyarakat di mana dia atau mereka tinggal. Sebagai pewaris nabi -keilmuan dan jejak langkahnya, bukan kenabiannya- seorang ulama mesti menauladani sifat-sifat Rasulullah, Nabi Muhammad SAW, baik dalam berbuat, berkata-kata, maupun berperilaku. Oleh karena itu, peranan utama dari pada ulama

adalah mendidik dan berdakwah, meskipun ada banyak peranan (*a set of roles*) yang bisa ulama mainkan sebagaimana terlihat dalam lintasan sejarah di Indonesia pada umumnya dan di Kalimantan Selatan pada khususnya.

Sebelum Indonesia merdeka, ulama yang juga disebut kyai mengurusi lembaga pendidikan Islam yang disebut pesantren atau pondok pesantren dan berdakwah. Menjelang kemerdekaan, ulama ikut berkiprah di pentas sosial dan politik. Mereka mendirikan organisasi sosial keagamaan seperti Muhammadiyah, Persis, dan Nahdlatul 'Ulama. Mereka terlibat dalam kegiatan partai politik seperti Syarikat Islam (SI), NU, dan Masyumi, hingga menduduki posisi-posisi penting dalam pemerintahan (eksekutif) dan kenegaraan (legislatif). Di awal kemerdekaan, beberapa ulama melibatkan diri dalam gerakan perlawanan terhadap tentara kolonial Belanda

dengan mengedepankan jargon-jargon perang 'jihad', melawan "orang kafir", dan lain-lain. Sejak masa Orde Lama, Orde Baru, hingga di era Reformasi sekarang ini, sebagian ulama masih mengambil peran di bidang politik, sementara ulama lainnya mengambil sikap berbeda dengan memilih peran sebagai pengelola dan pengajar di lembaga pendidikan Islam dan sebagai juru dakwah. Melihat perbedaan sikap dan peranan mereka, sejak dulu hingga sekarang ini, para ulama kemudian bisa diklasifikasikan ke dalam beberapa tipe atau tipologi yang berbeda.

Berdasarkan pola pemikiran dan keketatannya atau mereka berpegang pada mazhab tertentu, dia atau mereka bisa digolongkan ke dalam ulama tradisional dan ulama modern. Berdasarkan profesi dan keilmuan yang dia atau mereka tekuni, ulama dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa tipologi, yaitu ulama pondok atau ulama pesantren, ulama majlis ta'lim, ulama fiqh, ulama hadits, ulama tafsir, ulama tasawuf. Dari perspektif lain, ulama bisa dikategorikan ke dalam ulama pragmatis, ulama moderat, dan ulama radikal. Tipologi ulama lainnya

adalah ”kyai pesantren”, ”kyai politik”, ”kyai panggung”dan”kyai tarekat”, ada juga ulama yang menduduki posisi sebagai ”aktor”, sebagai ”partisipan” dan sebagai ”pendukung” partai politik, sehingga perannya atau peran mereka menjadi ”political broker”, bukannya sebagai ”cultural broker” sebagaimana diintrodusir oleh Cliford Geert (1960), antropolog Amerika yang banyak mengkaji tentang masyarakat Indonesia. Ulama yang mengabdi di pemerintahan biasanya dikategorikan ke dalam tipologi ulama pemerintah –karena kedekatan dan loyalitas mereka kepada pemerintah, yang menolak bekerjasama dengan pemerintah atauyang lebih memilih peran trandisional, yaitu mengabdi di bidang pendidikan dan dakwah semata, mereka dimasukkan ke dalam tipologi ulama mendiri.

Selain daripada itu, ulama adalah juga modal sosial. Dikatakan modal sosial karena ulama memiliki nilai surplus yang diperoleh oleh masyarakat sebagai pemilik modal atau kapital setelah diinvestasikan misalnya dalam lembaga pendidikan Islam formal, baik (pondok)pesantren atau madrasah(diniyah), dan non-formal di masyarakat dalam bentuk majlis ta’lim dan atau pengajian agama. Sebagai produk dari dua bentuk lembaga pendidikan Islam tersebut, ulama kemudian menghasilkan peserta didik atau pengikut majlis ta’lim yang religius dan berperilaku terpuji. Dari mereka ini selanjutnya masyarakat mendapatkan manfaat kembali. Dengan kata lain, ulama sebagai modal atau kapital sosial telah melahirkan anggota atau sekelompok masyarakat (yaitu sebagai produk dari lembaga pendidikandan dakwahdi mana ulama ikut ambilbagian di dalamnya) yang memiliki nilai guna atau surplus (yaitu anggota masyarakat yang berilmu dan berakhlak). Nilai guna tersebut kemudian dapat dinikmati kembali oleh warga masyarakat lainnya (yaitu sebagai pemilik modal) dan juga oleh ulama sendiri, karena ulama pada dasarnya adalah berasal dari masyarakat dan milik masyarakat.

Bagaimanapun, melalui pendidikan dan dakwah, ulama telah memainkan peranan utamanya. Meskipun demikian, ada

beberapa peranan lainnya yang dia atau mereka lakukan. Sebagai pendidik, pendakwah, pemimpin dalam berbagai aktivitas sosial keagamaan, ulama telah membuktikan peranan dia atau mereka dalam pembangunan sosial. Pembangunan sosial adalah suatu proses yang didesain untuk mencapai tujuan kesejateraan masyarakat –suatu keadaan di mana segala keperluan sosial dipenuhi, peluang-peluang sosial diwujudkan dan masalah sosial ditangani dengan baik. Pembangunan sosial juga adalah suatu konsep yang lebih menekankan kepada pembangunan komunitas (*community development*) atau pembangunan masyarakat (*social development*) dari pada orang-perorang atau individual (*casework*). Objek pembangunan sosial adalah masyarakat, dan di antara sasarannya adalah pembangunan di bidang ekonomi, pendidikan, kesehatan dan keagamaan. Pembangunan di bidang pendidikan dan keagamaan adalah topoksi utama daripada ulama atau kaum ulama.

Dalam realitas, peranan ulama dalam pembangunan sosial bisa dilihat dari respons atau kesannya atau kesan mereka yang positif terhadap pembangunan sosial. Di samping itu, bisa digambarkan dan dijelaskan berdasarkan partisipasinya atau partisipasi mereka dalam pembangunan sosial, khususnya di ranah intelektual dan spiritual seperti keterlibatan mereka dalam kegiatan pendidikan dan dakwah, pembimbingan, pemotivasian dan penasehatan dalam bidang sosial dan keagamaan, dan dalam aspek fisikal pada umumnya (seperti pembangunan tempat ibadah dan gedung sekolah/madrasah). Peranan ulama lainnya yang berkaitan dengan pembangunan sosial adalah kepeloporan serta gagasannya atau gagasan mereka dalam pembangunan sosial, seperti merintis pembangunan lembaga pendidikan Islam dan kepemimpinan dalam upacara keagamaan serta siklus kehidupan, sehingga ulama atau kaum ulama dapat dikatakan sebagai pelaku pembangunan sosial atau "*agents of social development*".

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Hj. Wan Mohd. Shaghir, *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara,* Jilid 6, (Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah, 2004).

Abdullah, Taufik, dkk., *Agama dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1983).

Akhavi, Shahrough, "Shi'i Ulama", dalam John L. Esposito (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Vol. 4, (New York & Oxford: Oxford University Press, 1995), hal. 261-265.

al-Attas, Syed Muhammad Naguib, *Aims and Objectives of Islamic Education*, (Jeddah: King Abdul Aziz University, 1979).

__________, "The World View of Islam: An Outline", dalam Sharifah Shifa al-Attas (*ed.*) *Islam and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts,* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, ISTAC, 1996).

Alfian, "The Ulama in Acehnese Society", dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique & Yasmin Husain (eds.)*Reading on Islam in Southeast Asia,* (Singapore: Institute of Asian Studies, 1985).

Algar, Hamid, ”Ulama”, dalam Mircia Eliada (ed.) The Encyclopedia of Religion, Vol 15, (New York & London: Macmillan Publishing Company, 1987).

Anshari, Hafiz, ”Ulama dan Politik Kekuasaan”, *Kandil*, No. 1, Vol. 2 (2003), hal. 58-61.

Ayoub, Mahmoud M., *Islam, Faith and History*, (Oxford: Oneworld Publications, 2004).

Aziz, Rahimah Abdul, *Pengantar Sosiologi Pembangunan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2001).

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Nusantara dengan Ulama Timur Tengah Abad XVII dan XVIII,* (Jakarta: Mizan, 1990).

Bagader, Abu Baker A. (*ed*.), *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State,* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement in Malaya, 1983).

Banton, Robert H., *Role*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1965).

Bakar, Shafie Abu, ”Peranan Ulama dan Kesannya terhadap Sikap Anti Penjajahan dengan Rujukan pada Pengajaran Tasawwuf Sayid Abdul Rahman bin Muhammad (Tok Ku Paloh) Berasaskan Karangannya Ma’arij Al-Lahfan”, dalam Rahmat Saripan, *et. al.*(*eds*.) *Masyarakat Melayu Abad ke-19,* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 1991), h. 185-211.

Damsar, *Pengantar Sosiologi Pendidikan,* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011).

Daud, Alfani, *Islam dan Masyarakat Banjar*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997).

Daudi, Abu, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari,* (Martapura: Yapida, 2003).

Dhofier, Zamahsyari, *Tradisi Pesantren,* (Jakarta: LP3ES, 1985).

Ensiklopedia Islam, (Jakarta: INIS, 1994).

Fadzil, Siddiq, ”Akal Budi Ilmuan Melayu Tradisional: Mengapresiasi Kecendekiawanan Sheikh Muhammad Arsyad al-Banjar”, Makalah disampaikan dalam *The Internasitional Seminar on: Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari”,* di Banjarmasin, tanggal 4-5 Oktober 2003.

Fealy, Greg (*reviewer*), ”Peranan Ulama dalam Golkar, 1971-1980, dari Pemilu sampai Malari” oleh Hero Cahyono, *Journal of Southeast Asian Studies*, No, 25, Vol. 2, (1994), hal. 433-435.

Gazali, Muhammad, ”Persepsi al-Qur’an tentang Ulama”, *Khazanah*, No. 54 (2000), hal. 17-29.

Geertz, Clifford, ”The Japanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker”, *Comparative Studies in Society and History* 2, (Yale: Yale University Press, 1960).

___________, ”The Religion of Java”, *Comparative Studies in Society and History 2*, (Yale: Yale University Press, 1960).

Gilani, S.M.Yunus, ”Ilm, ’Ulum and the ’Ulama”, *Hamdard Islamicus*, No. 13, Vol. 4 (2000), hal. 47-62.

Hadariansyah, AB, ”Ulama dalam Tinjauan Normatif dan Historis Keindonesiaan”, *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin,* No. 5, Vol. 1 (2006), hal. 98-115.

Hamka, ”Peranan Ulama di Indonesia dalam Lintasan Sejarah”, *Mimbar Ulama*, No. 1, Vol. 1 (1976), hal. 14-27.

Handel, Warren H., *Contemporary Sociological Theory*, (New Jersey: Prntice-Hall, Inc., 1993).

Hanani, Silfia, ”Peranan Ulama dalam Penyebaran Islam”, diakses dari www.karyanet.com.my, (2007).

Hapip, Abdul Djebar, *Kamus Banjar-Indonesia,* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977).

Harrison, David, *The Sociology of Modernization and Development*,(London & New York, 1988).

Haryanto, Sindung, *Sosiologi Agama, Dari Klasik Hingga Post Modern,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2015).

Hasan, Muhammad Tholhah, Islam dalam Perspektif Sosio Kultural, (Jakarta: Lantaroba Press, 2005).

Hasyim, Umar, *Mencari Ulama Pewaris Nabi,* (Surabaya, Singapura dan Johor Baharu: PT Bina Ilmu, Pustaka Nasional PTE LTD dan Penerbitan Penamas, 1980).

Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3EM, 1987).

Humaidy, "Pembaharuan Pendidikan Islam Abad XVIII di Kalimantan Selatan", dalam Nasdari dan Zulfa Zamalie (eds.) Khazanah Intelektual Islam Ulama Banjar, (Banjarmasin: Pusat Pengkajian Islam Kalimantan, 2003), hal. 123-152.

Husain, Mir Zohair, *Global Islamic Politics*, (New York: Harper Collins College Publishers, 1995).

Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1984).

Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama R.I., 1982).

Kamar, Ahmad, *Malay and Indonesian Leadership in Perspective*, (Kuala Lumpur: Ahmad Kamar bin Abdul Rahman, 1984).

Karim, Abdullah, *et.al., Empat Ulama Pendiri IAIN Antasari*, (Banjarmasin: PPIK-Comdes, 2004).

Karim, Abdullah dan Ahdi Makmur, *Ulama Pendiri Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan,* (Banjarmasin: PPIK-Comdes, 2006).

Kartodirdjo, Sartono *(ed.), Elite dalam Perspektif Sejarah*, (Jakarta: LP3ES, 1983).

Kee, Ling How, *Pribumisasi Pekerjaan Sosial*, (Yogyakarta: Penerbit Samudera Biru, 2014).

Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, (Djakarta: P.D. Aksara, 1969).

Lin, Nan, *Social Capital, A Theory of Social Structure and Action, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).*

Macionis, John L., *Sociology*, Tenth Edition, (New Jersey: Pearson Prentice-Hall, 2005).

Makmur, Ahdi, "Ibadah haji dalam bingkai sosio-kultural", *Banjarmasin Post*, (20 November 2008).

Marshall, Gordon, "Talcott Persons", dalam *A Dictionary of Sociology*, (Oxford: Oxford University Press,1998).

Martinussen, John Degnbol, *Society, State and Market*, (Dhaka: The University Press, Ltd., 2004).

Masdari, "Mengindentifikasi Tipologi Ulama Pewaris Nabi", dalam Masdari & Zulfa Zamalie (*eds*.) Khazanah Intelektual Ulama Banjar, (Banjarmasin: PPIK, 2003).

Mitchell, G. Duncan (ed.), *A New Dictionary of Sociology*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1979).

Moesa, Ali Maschan, *Nasionalisme Kiai, Konstruksi Sosial Berbasis Agama, (Yogyakarta: Lkis, 2007).*

Mohamad, Mahathir, *Islam and the Muslim Ummah*, (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications (M) Sdn Bhd, 2001).

Mudzhar, Atho, *Patwa Majlis Ulama Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1993).

Mujieb AS, M. Abduh, *Masalah Takut dan Harapan*, (Surabaya: Mahkota, 1986).

Mutalib, Hussin, “Islam in Southeast Asia”, *Southeast Asia Background Series*, No. 11, (Singapore: ISEAS Publications, 2008).

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan, (Jakarta: Bulan Bintang,* 1975).

New Webster’s Dictionary and Thesaurus of The English Language, (New York: Lexicon Publications, Inc., 1991).

Noer, Deliar, “Islam as a Political Foprce in Indonesia”, *Mizan*, (1984).

Nor, Siti Zalikhah Md., ”Sumbangan dan Pengaruh Syaykh Muhammad Arsyad al-Banjary dalam Bidang Fiqh di Alam Melayu, Makalah disampaikan dalam *The Internasitional Seminar on: Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari”*, di Banjarmasin, tanggal 4-5 Oktober 2003.

Osman, Muhamed Nawab Mohamed, ”Towards a History of Malaysian Ulama”, Makalah diterbitkan oleh The Institute of Defence and Strategic Studies (IDSS), Singapore, No. 122, (22 February 2007).

Othman, Muhammad Redzuan, ”The Role of Makka Educated Malays in the Development of Early Islamic Scholarship and Education in Malaya”, Journal of Islamic Studies, No. 9, Vol. 2 (1998), hal. 146-157.

Patoni, Achmad, Peran KiaiPesantren dalam Partai Politik, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

”Penyepaduan Ilmu Wahyu dan Ilmu Bukan Wahyu: Satu Analisa Kritikal”, diakses dari Hamizul.pdf, 28 Juni 2010.

Poesponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Notosusanto, Sejarah Nasional Indonesia, Vol. III dan IV, (Jakarta: BP Balai Pustaka, 1993).

Rahman, Amilah binti Awang Abd., ”Islamic Revivalism in the Easthern Malay States: The Role of Haj Abas Mohamad in Propagiting Islam”, *Journal of Islam in Asia*, No. 3, Vol. 1, (2006), hal. 151-175.

Rosyadi, Ahmad, *Bertemu ke Sekumpul, Sebuah Kenangan buat Abah Guru*, (Martapura: t.p., 2006).

Salleh, Muhammad Syukri, ”Prinsip-prinsip Pembangunan Berteraskan Islam”, dalam Muhammad Hisyam Muhammad (ed.) Pembangunan dari Perspektif Islam, (Kuala Lumpur: MPH Group Publishing Sdn Bhd & Institut Kefahaman Islam Malaysia, IKIM, 2009).

Sarbin, Theodore R., Role, dalam David L. Sills (*ed.*) International Encyclopedia of Social Sciences, Vol. 13, (NewYork & London: The Macmillan Company & the Free Press, 1972), hal. 546-552.

Saripan, Rahmat, “Konsep, Peranan dan Institusi “Penasihat” di Trengganu, Kedah dan Johor pada Akhir Abad ke-19 daripada Perspektif Islam”, dalam Rahmat Saripan (ed.) Masyarakat Melayu Abad ke-19, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 1993), hal. 212-226.

Sidel, John T. (reviewer), ”Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia” oleh Robert W. Hafner, Southeast Asia Research, No. 9, Vol. 1 (2001), hal. 109-122.

Steenbrink, Karel A., Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986).

Talek, Yusof, The Effective Leadership of Islamic Socio-Religious Leaders of Three Provinces in Southern Thailand,

Ph.D Thesis, Faculty of Public Management and Law, Universiti Utara Malaysia, Sintok Kedah, (2006).

Tempo, (5-11 November 2007).

Turmudi, Endang, ”Religion and politics: A study on Political Attitudes of Devout Muslims and the Role of the Kyai in Contemporary Java”, Southeast Asian Journal of Social Sciences, No. 23, Vol. 2 (1995), hal. 18-41.

____________, Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan, (Yogyakarta: Lkis, 2004.

Turner, Ralph H., ”Role”, dalam David L. Sills (*ed*.) *International Encyclopedia of Social Sciences,* Vol. 13, (New York & London: The Macmillan Company &the Free Press, 1972), hal. 252-256.

Qureshi, Ishtiaq Husain, ”The Position of the Ulama in the Muslim Society”, dalam Abubaker A. Bagader (ed.) *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State,* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1983), hal. 7-27.

Wan Teh, Wan Hashim, ”Perubahan Sosial: Teori-teori Klasik dan Moden”, *Jurnal Antropologi dan Sosiologi,* No. 12, (1984), hal. 39-54.

Webster, Andraw, *Introduction to the Sociology of Development,* (London: Macmillan Publishers Ltd., 1984).

Winardi, *Kamus Ekonomi (Inggris-Indonesia),* (Bandung: Penerbit Alumni, 1980).

Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama R.I., *Al-Qur’an dan Terjemah*, 1982).

Yusof, Rohana, *Asas Sains Sosial dari Perspektif Sosiologi*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006).

Yusuf, Slamet Effendy, Muhammad Ichwan Syam, dan Farid Masdar Mas'udi, *Dinamika Kaum Santri,* (Jakarta: CV Rajawali, 1983).

Zaman, Iftikhar, "Sunni 'Ulama", dalam John L. Esposito (*ed.*) *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World,* Vol. 4, (New Yok &Oxford: Oxford University Press, 1995), hal. 258-261.

Zaman, Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam, Custodians of Change,* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2002).

Zamzam, Ahmad Fahmi (*trans.*), *Empat Puluh Hadits Kelebihan Ilmu dan Ulama*, (Banjarbaru: Darussalam Yasin, 2006).

Zein, H. Muhammad Irsyad dan Hatim Salman, "Riwayat Hidup Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", Makalah disampaikan dalam *The Internasitional Seminar on: Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, di Banjarmasin*, tanggal 4-5 Oktober 2003.

BIODATA PENULIS

Ahdi Makmur lahir di Kandangan, Kalimantan Selatan, pada tanggal 21 Januari 1954. Tamat SDN di Banjarmasin tahun 1964, Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN) Banjarmasin tahun 1970. Sarjana Muda (BA) Fakultas Keguruan Universitas Lambung Mangkurat tahun 1975, Sarjana Lengkap (S1) FKSS-IKIP Negeri (UNY) Yogyakarta tahun 1980. Tahun 1991-1992 mengikuti pendidikan Graduate Diploma (D IV) di Institute of Islamic Studies McGill University di Montreal Canada, tahun 1995 menyelesaikan studi Magister Agama di IAIN (UIN) Jakarta, dan Program Doktor di Universiti Utara Malaysia (UUM) tahun 2010.

Sejak tahun 1981, penulis telah aktif mengajar di SMA (Bur Anwar) dan SMEA/SMK (Bina Banua) dan beberapa perguruan tinggi di Banjarmasin, di antaranya di PAAP dan FKIP UNLAM dari 1981-1985, FISIP dan FKIP UNISKA dari 1981-1985, FISIP dan FKIP UVAYA dari 1981-1985, AKPI (STIE Banjarmasin) dari 1981-1985, STIA Banjarmasin dari 1981-1985. Juga pernah mengajar di AKBA/STIBA di Banjarbaru dari 1996-2005. Setelah diangkat menjadi PNS tahun 1982, setahun kemudian menjadi staf pengajar pada Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari Banjarmasin sampai sekarang. Beberapa jabatan yang pernah penulis pegang antara lain adalah Sekretaris Jurusan Tadris Bahasa Inggris pada Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari (1985-1987), Ketua

Jurusan Pendidikan Bahasa Inggris di fakultas yang sama (1997-2005), Sekretaris KOPERTAIS Wilayah XI Kalimantan (2010-2013), dan sejak tahun 2013 sampai sekarang menjadi Ketua Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M pada IAIN Antasari Banjarmasin. Selain menjadi dosen tetap dengan pangkat terakhir Lektor Kepala (IV/C), penulis juga pernah menduduki jabatan sebagai Ketua Pusat Pengkajian Islam Kalimantan (PPIK) IAIN Antasari Banjarmasin (2005-2006).

Tahun 1985-1986, penulis mengikuti pelatihan penelitian Ilmu-Ilmu Sosial di PLPIIS UNHAS Ujung Pandang/Makasar. Hasil penelitiannya tentang Migran Toraja di Tombang Kecamatan Walenrang Kabupaten Luwu dipresentasikan dalam Seminar Hasil-Hasil Penelitian di Leknas-LIPI Jakarta tahun 1985. Juga pernah mengikuti training Bahasa Inggris di LIA-PPIA Jakarta tahun 1989 dan di WUSC UGM Yogyakarta tahun 1990. Penulis juga pernah menjadi relawan LSM Kampung Halaman (1988), menjadi instruktur Bahasa Inggris untuk pelatihan guru-guru MTs/MA se Kalimantan Selatan, dan mengikuti berbagai seminar kampus, lokal, regional, nasional dan internasional. Tahun 2002, penulis mendapat penghargaan SATYALENCANA KARYA SATYA 20 Tahun, dan penghargaan yang sama atas pengabdian sebagai pegawai negeri civil selama 30 tahun dari Presiden RI tahun 2015.

Karya-karya tulis dari hasil penelitian dan bahan ajar penulis belum sempat dibukukan; kecuali sejumlah artikel di jurnal *Khazanah, Ittihad, Fikrah, al-Falah, Miqot* dan *Jurnal Hasil-Hasil Penelitian IAIN Antasari.* Dua karya tulis penulis yang sering menjadi rujukan adalah "Migrasi Toraja di Tombang" dalam *Migrasi, Kolonisasi* dan *Perubahan Sosial* terbitan Pustaka Grafika Kita Jakarta (1988), dan "Sejarah Perkembangan NU di Kalimantan Selatan" yang ditulis bersama dua orang kawan dalam Jurnal Penelitian IAIN Antasari Banjarmasin (2000). Buku terakhir yang ditulisnya adalah "Relasi Ulama-Umara di Indonesia, Potret Historis Perilaku Politik Ulama NU di Indonesia

1959-1965 Era Presiden Sukarno" yang diterbitkan oleh IAIN Antasari Press (2014) .

Dari perkawinannya dengan Hj. Siti Hidayati, S.Pd, lahir di Birayang Hulu Sungai Tengah 5 April 1959, penulis dikaruniai dua orang puteri dan seorang putra. Si sulung perempuan, Aulia Ahdiyatinnur lahir tanggal 10 Agustus 1983, alumni S1 Fakultas Pertanian Universitas Lambung Mangkurat Banjarbaru. Anak kedua, Muhammad Reza Ahdiyatnur, lahir 25 Desember 1988 dan meninggal 2010, juga sempat menjadi mahasiswa Jurusan Teknologi Pertanian di Fakultas Pertanian Unlam; dan si bungsu perempuan, Anisa Ihdayanti lahir 17 November 1998, siswi SMAN 3 Banjarmasin.

Index

M

N

O

P

Q

R

S

T

N
U
١٣٤٤
1926